
MARTIN HEIDEGGER
Ejercitación en el
pensamiento filosófico
Herder

Martin Heidegger

EJERCITACIÓN EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

(Ejercicios en el semestre de invierno de 1941-1942)

Traducción de

Alberto Ciria

Herder

www.herdereditorial.com

Traducción: Alberto Ciria
Diseño de cubierta: Michel Tofahrn
Maquetación electrónica: José Toribio Barba

© *2004, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt del Meno*
© *2011, Herder Editorial, S. L., Barcelona*
© *2012, de la presente edición, Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN DIGITAL: 978-84-254-2992-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

I.
EJERCITACIÓN EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

1.

[Ejercitación en el pensamiento filosófico]

«Ejercitación en el pensamiento filosófico» es el esfuerzo incesante por poder realizar «libremente» este «tipo» de pensamiento. «Libremente», es decir, que sin ser impedidos por opiniones previas y sin dejarnos distraer por el propósito de conseguir «resultados», nos encomendemos por entero a la ley esencial de este pensar y alcancemos la referencia a eso que él piensa. El pensamiento «filosófico», como al fin y al cabo sugiere el adjetivo, funciona como un «tipo» de pensamiento. Otros «tipos» de pensamiento son, por ejemplo, el pensamiento «matemático», el pensamiento «político», el pensamiento «artístico», el pensamiento «económico».

A su vez, estos «tipos» de pensamiento en cada caso pueden ser superficiales o ir al fondo, ser negligentes o rigurosos.

Ahora bien, para poder comenzar la ejercitación en el pensamiento filosófico tenemos que conocer ya de alguna manera *este* «tipo» de pensamiento, o, pese a todo, estar informados sobre dónde dar con él. Pero ¿cómo hemos de averiguar cuál es el «tipo» especial del pensamiento filosófico entre los otros tipos? Por ejemplo, podemos intentar poner de relieve los mencionados tipos de pensamiento contrastándolos entre sí, y caracterizar lo peculiar del pensamiento *filosófico* en su diferencia con todos ellos.

Mas para cumplir adecuadamente en cierta medida esta tarea, parece aconsejable establecer previamente qué es *en general* tal cosa como *«el pensamiento»*.

Si procedemos así, dando primero la caracterización general del pensar y haciendo notar después lo particular del pensamiento filosófico, ¿qué es lo que estamos haciendo entonces?

Estamos pensando entonces «sobre» el pensar. ¿Y de qué tipo es entonces este pensar: el pensar sobre el pensar? Se dice que eso es, al fin y al cabo, el pensamiento filosófico. Pues el pensar «sobre» el pensar, después de todo, cumple la función de una «doctrina del pensamiento». Y la doctrina del pensamiento, según su nombre científico, se llama «lógica». Y la «lógica» es una «especialidad» de la filosofía. Así pues, si intentamos una introducción al pensamiento filosófico, «estamos haciendo» «lógica». Dominando la «lógica», se aprende a pensar. Es decir, si reflexionamos «sobre» el pensar, estamos ya inadvertidamente en el pensamiento filosófico, gracias al cual aprendemos luego a pensar en general.

Todo esto se dice con buena intención. Sin duda, con todo tipo de pensamiento aprendemos, justamente, a pensar. Sólo que aquí se trata de hacer la *ejercitación* en el pensamiento *filosófico*. ¿Será el pensar usual «sobre» el pensar, la «lógica», el camino correcto para ello? La escuela académica tradicional está gobernada por esta opinión. Sólo que uno puede dominar todas las reglas y los principios de la lógica y, pese a todo, seguir no tocado en absoluto por el pensamiento filosófico. Pero aun cuando el pensar sobre el pensar fuera pese a todo una necesidad, este modo de pensar esconde en sí en el comienzo, para nosotros, toda clase de peligros.

Incluso cuando no sepamos muy bien qué es «propiamente» el «pensar», sin embargo, de inmediato nos damos cuenta de una cosa: el pensar «sobre» el pensar es un propósito capcioso. En ello, uno pierde pie y ya no toca el suelo. Y mala cosa es la falta de suelo. Además, a fin de llevar a cabo las diferenciaciones del pensamiento filosófico frente al pensamiento matemático, político, etcétera al fin y al cabo deberíamos conocer ya lo suficiente aquellos tipos de pensamiento. Para eso tendríamos que aventurarnos en ámbitos remotos y heterogéneos, si es que

todo esto no debe quedarse en mero parloteo. Y sobre todo: en ello, hemos de saber también, y ya con antelación, siquiera sólo de manera aproximada, de qué tipo es el pensamiento filosófico. Pues justamente este mismo es el que debemos destacar frente a los otros tipos. Es decir, una y otra vez nos vemos impelidos a conocer el pensamiento filosófico *inmediatamente*, desde *él mismo*. ¿Y cómo llegamos a conocerlo? Pues, del modo más seguro, ateniéndonos a los pensamientos de un «filósofo». Éstos no son sólo resultado, sino recipiente, es más, el entramado de tal pensar, y ese pensar mismo. Para llegar a saber qué es la música haremos bien escuchando, por ejemplo, una sonata de Beethoven. Se supone que a menudo aún no sabemos nada de la estructura de una sonata, nada de la música como arte, nada de la esencia del arte.

Más bien, todo esto se queda en una vaga impresión. Pero, no obstante, tenemos la garantía de estar inmediatamente en la proximidad de la música, aquí incluso de la «música absoluta», como se suele decir. Y al fin y al cabo, no escuchamos música para saber qué es la música, sino para escuchar algo en un tener inmediato. O para llegar a saber qué es la pintura, haremos bien contemplando, por ejemplo, un lienzo de Rembrandt. Se supone que aún no sabemos nada de las leyes de configuración de este arte ni de su forma de hacer, nada de su posición histórica. Y sin embargo, también aquí nos hallamos inmediatamente ante una obra de las artes figurativas. Pero no contemplamos la obra para indagar el secreto de la esencia del arte, sino para llegar a saber algo en la propia obra.

Y así sucede también con la filosofía. Haremos bien trasladándonos a la proximidad del pensamiento de un «pensador». Pues dotamos del título de «pensador» justamente a aquellos pensantes que piensan conforme al tipo del pensamiento «filosófico». Al fin y al cabo, los «pensadores» piensan en un sentido privilegiado. En qué consiste este privilegio, aún no lo sabemos. Pero de modo análogo a como sucede con la música y con las artes figurativas, ahora tenemos la posibilidad de pensar por nosotros mismos el pensamiento de un pensador, y de

reflexionar sobre él. Pero tampoco aquí es nuestra intención limitarnos a saber qué es la filosofía, sino que buscamos dar en tal pensar con algo esencial, para ser tocados por ello.

Sin embargo, si reflexionamos más estrictamente, surge de inmediato una nueva dificultad. Ésta: que damos por supuesto que Beethoven es un músico genuino y Rembrandt, un pintor genuino. Asumimos estos juicios de la tradición y la valoración general. Sin duda, no podemos fiarnos sin más del juicio «general». A menudo, las opiniones más difundidas son los errores más grandes. Y se supone que Beethoven no es un músico genuino porque se lo considere en general y unánimemente como tal, sino que este juicio vale sólo porque Beethoven es un gran músico. Pero ¿qué significa eso: un gran músico? ¿Quién lo decide? Él mismo, es decir: su obra. Y el secreto de lo grande es que no puede medirse, de modo que esta designación «él es "grande"» acaso sea justamente la más inapropiada. La tradición histórica lleva a cabo una misteriosa «selección» en la que nos está permitido tener cierta confianza. Lo que en su día dominaba los caprichos del momento, de pronto desapareció para siempre. No porque pudiera ceder sitio a lo esencial. Lo esencial nunca está constantemente en situación de dominar. Acaso no domine en absoluto.

Así pues, también nosotros podemos atenernos, al menos para el comienzo, a los juicios que valoran a los pensadores genuinos como tales. Entre estos pensadores genuinos, si abarcamos de un vistazo la historia del pensamiento occidental desde los griegos hasta Nietzsche, tenemos a su vez la opción de nombrar a éste o al otro, y de escoger de ellos uno u otro pensamiento.

Es decir, para comenzar bien nuestra tarea, eludimos la vía capciosa de pensar sobre el pensar. Más bien, tratamos de pensar por nosotros mismos un pensamiento de tal o cual pensador.

Ciertamente, este procedimiento es osado y exigente, pero de todas formas, si resulta ser una vía errónea, eso lo pagamos sólo nosotros. El pensamiento del pensador, al cabo, sale incólume de nuestros intentos acaso fallidos.

Ahora bien, estamos acostumbrados a exponer los

pensamientos de un pensador como su «sistema», y esperamos que este «sistema» venga en obras muy extensas. Si nos ponemos seriamente en camino, puede ser que llegue el día en que tengamos que recorrer obras tales como, por ejemplo, un diálogo de Platón o un tratado y unas lecciones de Aristóteles, o un escrito de Leibniz, o la obra capital de Kant, la *Crítica de la razón pura*.

Pero, por fortuna, el elemento de pensamiento, también en el caso de estas obras, no radica en su extensión. Y podría ser que, aun cuando de estas obras sólo pensemos realmente *un único* pensamiento, se encienda de súbito una luz sobre el conjunto.

Así pues, no acaso por comodidad, sino por otros motivos, escogemos ahora pensamientos de dos pensadores que, de momento, tratamos de reflexionar durante un trecho. Los dos pensadores son Heráclito y Nietzsche. El primero se sitúa en el comienzo del pensar occidental. Vivió aproximadamente entre el año 550 y el 490 antes de Cristo. Nietzsche es el último pensador dentro de la filosofía occidental (1844-1900 [1889]).

El propio Nietzsche se pronunció repetidas veces sobre su afinidad con Heráclito. Pero éste no es el motivo por el cual nombramos juntos justamente a estos dos pensadores, pues la afinidad de Nietzsche con Heráclito existe sólo en la imaginación del primero, y esta imagen acaso sea el mayor engaño al que Nietzsche sucumbió.

De Heráclito, la tradición nos ha transmitido sólo fragmentos. Y casi podemos decir: «por suerte». De las obras de Kant se nos ha conservado todo, y están accesibles en las mejores ediciones. Pero ¿cuántos alemanes saben realmente algo esencial de este pensador y de su pensamiento? Que una obra se haya conservado completa o no, no decide sobre el fundamento ni sobre el tipo de lo que se da en llamar su «repercusión». Pero, al fin y al cabo, lo que aquí importa tampoco es el número de aquellos en quienes una obra filosófica «repercute». Pues si hay una «repercusión» de un tipo propio, ésa es la del pensador. En cualquier caso, el número de los partidarios es el peor criterio para decidir sobre la esencialidad o la inesencialidad de un asunto. De Heráclito

escogemos una sentencia, que se enumera como el fragmento 7 (Cfr. El primer comienzo).

El camino [al] segundo pensamiento lo preparamos por medio de una indicación al escrito de Nietzsche *El crepúsculo de los ídolos, o: Cómo filosofar a martillazos* (terminado y dado a imprenta en otoño de 1888; publicado sólo después del colapso nervioso de Nietzsche, en enero de 1889. Cfr. *Gesammelte Werke*, edición en octavas grandes, VIII, fragmento: «La "razón" en la filosofía», págs. 76 ss., n.º 1-6, sobre todo n.º 4). Cfr. el fragmento siguiente: «El pensamiento mismo»: Nietzsche, *Voluntad de poder*, n.º 493[1].

2.

Instrucciones

1. *Lo que aquí se comenta es muy sencillo:* para las exigencias científicas tan sencillo que no tiene ningún peso. Frente a estas exigencias tampoco es necesaria ninguna defensa: ella sería ya un malentendido.

2. Porque es sencillo y habitual, y pese a todo no se lo percibe, *por eso* tampoco se lo puede *obtener* por medio de agudeza mental. *Tiene que producirse una transformación de la actitud, que crezca hasta que de pronto se encienda una luz*.

3. Para ello es necesario:

(1) Mantener siempre a la vista la conexión, es decir, la marcha

(2) Tener una y otra vez a la vista siempre lo mismo, y seguir la marcha. Repetición: no seguir «adelante», sino detenerse cada vez más inequívocamente en lo mismo. ¿Qué actitud [es ésta]?

(3) Lo que se nos ha perdido desde los griegos. (También ahí fue «sólo» un comienzo, y en el futuro sólo otro comienzo.) Ir a lo griego no «historiográficamente», para poder derivar desde todo lo atrás que se pueda, sino tomar lo griego como

advertencia previa, como aviso y seña.

3.

[Ejercicios filosóficos]

Los ejercicios filosóficos son siempre «ejercicios de principiante». Sin embargo, también aquí hay diferencias, según si empezamos desde cierta familiaridad o si empezamos totalmente «desde el comienzo», como ahora, sin presuponer *«nada»*, a saber, nada de conocimientos ni de dominio de la «filosofía».

Pero sí se *presupone:* querer preguntar, querer saber, la voluntad de apropiarse también de conocimientos, incluso la voluntad de saber hacer la «obra de artesanía» o, para decirlo con las palabras de un joven oficial caído hace poco, la voluntad de *«orden en nuestra taquilla interior»* (limpieza espiritual).

Por el contrario, *obstaculizantes* y *mantenidas lejos* son todas las opiniones y lemas filosóficos que uno meramente «se ha leído».

El modo de proceder:

Diálogo: para ello se necesita *salir de sí mismo*. No temer tampoco las presuntas «preguntas tontas». Son más valiosas y aportan más que las afirmaciones que en apariencia tienen un sentido profundo.

Al comienzo de cada clase, un breve informe sobre la clase anterior (media hora-veinte minutos).

No usar la estenografía, sino reproducir pensando autónomamente hasta el fondo: pensar hasta el fondo. Con eso se persigue una finalidad múltiple:

a) Establecer la conexión con lo anterior.

b) Aprender a exponer y a decir con precisión.

c) Ganar la mirada para lo *esencial*. Pues también aquí en los ejercicios hay algunas cosas accesorias e incluso extravagantes. Por eso, es necesaria una marcha determinada y, no sin violencia, interrumpir preguntas y explicaciones. Para ello hay una «hora de despacho».

Ninguna vigilancia ni actitud de maestro de escuela. Pero tampoco ninguna arbitrariedad ni un ir y venir sin dar grandes explicaciones: la regularidad de la asistencia o la decisión de no asistir *quedan encomendadas a la probidad interior de cada uno de los participantes*.

Texto: a fin de tener una referencia para ciertas preguntas conductoras de este ejercicio se pone como base un breve texto. Lotze, al que apenas se puede considerar un pensador de primera fila, pero que sí fue un mediador de amplias miras entre dos épocas: idealismo alemán – Nietzsche. El fragmento contiene el segundo capítulo del libro III de su gran *Lógica* de 1874[2], y la pequeña *Lógica* de 1843[3]: «El mundo de las ideas». Una buena ocasión para transitar a pensamientos esenciales de grandes pensadores y para intentar, reflexionando sobre estos pensamientos, una introducción al pensamiento filosófico.

En la primera clase se hicieron ya algunas observaciones previas sobre lo que estamos intentando aquí. Pero es normal que muchos no se sitúen enseguida, porque algunas cosas les resultarán chocantes. Ellos vienen de las ciencias. Mucho griterío de que en cada clase se vea algo nuevo y se siga adelante. Y encima hoy día.

Aquí nos permitimos el «lujo» de no tener prisa. *Quizá* eso ni siquiera sea lujo, sino necesidad: pues no queremos en modo alguno seguir «adelante», sino quedarnos en el «sitio» donde estamos. ¿De qué tipo y qué lugar es ese sitio? Ésa es la cuestión. *Quizá* estemos ya en ese sitio, sólo que no lo sabemos. Nuestra tarea es llamar la atención sobre ello. Sin prisa: lo más hermoso sería que a lo largo de todo el semestre pudiéramos pensar tan sólo un único pensamiento. Pero aún no estamos preparados para ello. *La artesanía*.

Pensar siempre *lo mismo:*

Eso es lo más difícil.
La historia de los pensadores... ¡Un manicomio!
Sin precipitación: artesanía.
Volverse atento.

II.
HERÁCLITO, FRAGMENTO 7 NIETZSCHE, *LA VOLUNTAD DE PODER,* N.° 493*

Esencia de la verdad
Verdad como rectitud
Verdad como no-ocultamiento
Objetividad

* Cfr. las lecciones sobre «Parménides y Heráclito», 1942.[4]

4.

[HERÁCLITO, FRAGMENTO 7. EL SER DE LO ENTE]

Si reflexionamos sobre esta sentencia[5] de este pensador, tenemos que pensar lo ente en su conjunto, y concretamente el ser, y éste en su manifestabilidad, en su *no-ocultamiento* (ἀλήθεια). Pero ¿en verdad hemos pensado ahora ya la sentencia? Hasta ahora *sólo* hemos seguido la comprensión de las palabras, y hemos aclarado aproximadamente el ámbito desde el cual y hacia dentro del cual la sentencia habla. Sólo que este ámbito de lo ente en su conjunto, del ser, el no-ocultamiento de lo ente en cuanto tal, este ámbito nos resulta, después de todo, ajeno; ajeno y, sin embargo, tan próximo; tan próximo que lo pasamos del todo por alto, puesto que, al fin y al cabo, siempre nos volvemos solamente a este o a aquel ente, y sólo nos incumbe esta o aquella rectitud. Pues, después de todo, no podemos negar que pasamos todo el tiempo en este ámbito enigmático (al mismo tiempo chocante y, no obstante, inmediato). Únicamente por eso podemos decir ahora, por ejemplo: «El edificio está [es] a oscuras», «la puerta está [es] cerrada». ¿Qué queremos decir con este «es»? Edificio, a oscuras; «puerta» y «cosas» de *uso*. Pero ¿y el «es»? ¿El «ser»?

Es decir, guardamos una referencia a lo ente y, por tanto, después de todo, en general al ser. ¿De qué otro modo habríamos de poder comportarnos para con lo ente y también conocernos a nosotros mismos como entes? ¿De qué otro modo podríamos diferenciar contrastando lo no ente y lo ente? ¿De qué modo y por qué vías percibimos lo ente? «Vemos» la pared, «oímos» el

timbre, «palpamos» la superficie lisa de la mesa. Ojos, oídos, mano. Y también la nariz huele y capta... Pero no sólo ella. Ella percibe solamente algo de lo «ente»: olores, lo aromático. Olemos la rosa, el clavel, los abetos, pero también los automóviles y las locomotoras, las plantas de gas, los institutos químicos, las clínicas, las aulas, los vestuarios. Rosas y claveles (aroma). ¿Percibe la nariz en general lo ente? ¿Las «rosas»? Los animales, de los cuales algunos tienen «hocico» *(órganos olfativos)*, ¿perciben lo ente? Si las narices tuvieran que decidir y percibir, lo «ente» quedaría inaccesible. ¡No «olemos» lo ente! Y el «ser» jamás puede existir como el vaho y el humo.

Pero, no obstante, existe cierta asignación entre lo ente y la percepción de lo ente. ¿Cómo percibimos lo ente? ¿Qué es lo ente? ¿Qué significa en general «ente», ὄν? Preguntando de este modo, estamos «pensando».

Sobre el fragmento 7: «si... Entonces». Suponiendo que el ser de lo ente sea de tal y cual modo, entonces el acceso a lo ente... *Aquí, de entrada, [lo ente se presenta] en cierta disposición:* según como lo ente esté manifiesto en cuanto tal (en su ser), de modo correspondiente será el modo y la posibilidad del acceso.

Esencia de lo ente y su accesibilidad. *¿De dónde viene este disponer, y de qué tipo es?*

Pero ¿cómo se determina el modo como lo ente se hace notado en cuanto tal?

Y al mismo tiempo: meditemos sobre qué es lo ente para nosotros, sobre dónde tiene para nosotros lo ente su esencia. Eso es indeterminado, confuso... ¡y sin embargo! (voluntad de poder)... *«realidad»*.

5.

[El ser de lo ente]

1) El ser de lo ente, y cómo se manifiesta, determina la accesibilidad a lo ente.
2) El ser es lo que estamos pensando cuando nos referimos a lo ente en su conjunto.
3) El ser guarda una referencia con el hombre, aunque queda completamente sin decidir en qué se basa esta referencia. ¿Será acaso una potencia o una hechura del hombre? (¿Qué es el hombre... Los muchos hombres?)

¿De qué habla la sentencia? πάντα τὰ ὄντα. Lo ente en su conjunto. ¿Cómo habla de ello y en qué sentido?

Acercarse a…
Transformarse en…
Manifestarse como...
Entonces la nariz tendría que *diferenciar*
entre el ser de lo ente y el no ser.
¿Diferencia la nariz? ¿ρις? ¡No!
Algo nulo.
¿Humo... Aroma? No.
¿Ser? Ente.
Reflexionar →
φρονεῖν
B 107, B 112

Preguntar por el ser. Lo más inmediato. «Verdad»: no se manifiesta *al modo de* lo ente como objeto, sino «que» el ser

campa en su diferencia con lo ente y nosotros tenemos nuestra estancia en esa diferencia.

6.

[NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD]

Sobre Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos, o: Cómo filosofar a martillazos*, 1888. Fragmento: «La “razón” en la filosofía», VIII, págs. 76 ss. (martillazos: destrozar las viejas tablas de valores y los viejos «valores».)

N.º 1
Todos los filósofos creen en *lo ente* (frente al «devenir»).
[Ellos piensan] Lo ente en oposición a lo que deviene.
Lo ente es [para ellos] lo conocido, lo firme, lo constante.
Ser es [para ellos] constancia, firmeza, norma.
(Frente a los «sentidos», que fingen un devenir y un cambio.)

N.º 2
Hay que exceptuar a Heráclito.
Quien rechazó los sentidos porque mostraban las cosas como si éstas tuvieran duración.
Pero en esto Heráclito tendrá eternamente razón: «Que el ser es una ficción vacía».
(πάντα ῥεῖ)
El mundo aparente es el mundo verdadero.
El mundo verdadero, el que es, es un *«engaño añadido»*, o sea, una «verdad».

N.º 3
Nietzsche sobre la nariz:
«Los sentidos y la ciencia».
«El testimonio de los sentidos establece la ciencia y sus grados.»

N.° 4 La otra *idiosincrasia:* «consiste en confundir lo último con lo primero». (Lo que para ellos es lo primero, es en verdad lo último.)

«Los conceptos supremos.» «El último humo de la realidad que se evapora.»

En un primer momento, todo esto nos resulta chocante y, pese a todo, ya habitual. En un primer momento, da la impresión de que Nietzsche afirma por completo la concepción heraclítea.

Si es que la doctrina de Heráclito es lo que Nietzsche hace pasar por ella.

«Ser»: Una mera ficción. Todo es devenir: πάντα ῥεῖ. Todo ente, es más, el propio «ser», se desvanece aquí en «humo».

«Ser»: Es el concepto más general, lo vacío, el vaho; *«el último humo de una realidad que se evapora».*

Así pues, aquí se ha tomado en serio lo del εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγονεῖν. Así pues, Nietzsche tendría que entonar un *cántico de alabanza a las narices. Eso* también *sucede*. En ello se evidencia una peculiar prioridad de los *sentidos* y *de lo sensiblemente dado*. Eso es lo primero y lo propiamente «real» (lo activo y lo eficiente son las «impresiones»). imaginémonos que no tuviéramos «estas impresiones». Pero constatamos que las «narices» aciertan en tan poca medida con lo ente como los «ojos» o los «oídos». Nietzsche está en contra: ésa es la auténtica «ciencia», mientras que, por el contrario, en la filosofía, en la «lógica», en la «metafísica», «la realidad» no aparece en absoluto.

¿Cuál debe ser nuestra postura acerca de ello? ¿Con qué pensamiento nos encontramos ahí? Tratamos de reflexionar de modo correspondiente sobre un pensamiento en un *salto*. Al hacerlo, olvidamos en cierta manera lo que hemos comentado hasta ahora.

¿Cómo llega Nietzsche a estos juicios? Es decir, ¿cómo concibe la *«realidad»*?

1) *Como voluntad de poder*, «detención»: contraria a la esencia del poder como sobrecapacitación;

2) *«Antropomórficamente»* (aunque el «hombre», a su vez, se toma desde el mundo, es decir, [tenemos] *lo ente y* el hombre).

3) *El concepto reducido de ser*.

Ser frente a devenir. Pero el «devenir» no es, sin embargo, la *nada*. Y si todo «deviene» *constantemente*, ¿no radica entonces también el «devenir», y justamente éste, en la *«constancia»*?

— *La prioridad del aparecer de lo representado.*

— Las representaciones como «*curso presente*».

En *Descartes* hay una prioridad del estar dado *lo representado*, y esto mismo como permaneciendo dentro del «espíritu» y del alma.

7.

NIETZSCHE, *LA VOLUNTAD DE PODER,* N.° 493 (1885)

«*Verdad es el tipo de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. Lo que decide en último término es el valor para la *vida*.» (Cfr. *La voluntad de poder*, n.° 534 (1887-1888).) «El criterio de la verdad reside en el incremento de la sensación de poder.»

1) ¿*De qué* trata esta sentencia? De la *verdad*. ¿Trata de ella sólo de forma indeterminada y sin referencia? No, sino de la verdad y su relación con la «vida». La sentencia de Nietzsche trata sobre la verdad y sobre la vida.

(La sentencia de Heráclito[6] trata sobre lo ente en su conjunto y sobre las «narices».)

2) ¿*Cómo* trata la sentencia sobre la verdad? Dice *qué es la verdad*. La llama su «esencia». ¿Y qué es ella? *Un tipo de error*. Esta definición de la esencia, *ostensiblemente, se sale* de todo pensamiento anterior, pero de inmediato nos resulta también ya *cuestionable*, pues es palmariamente *imposible*.

a) *La verdad es un tipo de error*. Ello implica que la verdad, conforme a su *esencia*, tiene su sitio en el ámbito del error; que en realidad y en lo más íntimo la verdad es un error.

Pero nosotros nos cerramos de inmediato y decididamente frente a esta definición de la esencia de la verdad, y eso por dos motivos.

a) Porque de este modo, como es palmario, a la verdad se la despoja de su dignidad y su «valor». El deshonramiento de la verdad que aquí se proclama podría bastar ya para llevarnos a rechazar la frase de Nietzsche. El «sentimiento

natural» nos dice inequívocamente: imposible. La frase de Nietzsche es una pura arbitrariedad, una hipérbole del pensamiento que se aleja de toda «realidad». Aquí tenemos un ejemplo clásico de la falta de proximidad a la realidad en los filósofos. No nos hace falta seguir reflexionando sobre la frase para que se nos haga claro que es reprobable. Pero aunque lo hagamos, siempre será imposible que se haga completamente clara y legítima, pues:

¿Qué es eso de que la verdad es un error? Pensemos simplemente sobre qué significa «error». El «error» se da cuando «erramos», cuando nos «confundimos», es decir, cuando no captamos ni exponemos una cosa como en realidad es. Por ejemplo, la opinión y la tesis de que «el sol gira en torno a la tierra» es un «error». (Pero, pese a todo, nosotros «vemos» que gira en torno a la tierra, vemos el arco de su órbita del este al oeste. ¿«Vemos» nosotros, o ha visto jamás algún hombre, que el sol gire en torno a la tierra? Así pues, con los hechos sucede a la inversa: la tierra gira en torno al sol. Pero ¿acaso ya algún hombre ha visto jamás eso? De cualquier modo, la tesis «la tierra gira en torno al sol» obedece «más bien» y mejor a lo real que la otra. Porque obedece a los hechos, es verdadera; la otra no es verdadera, es errónea. ¿Qué es entonces el error? En calidad de no-verdad, es otra cosa. ¿Y la no-verdad? Ostensiblemente es un tipo de verdad, a saber, la forma viciada, enrarecida, igual que, por ejemplo, la tormenta *[Unwetter]* es la forma degenerada, viciada y enrarecida del tiempo *[Wetter]*. También cuando hay una «tormenta» *[Unwetter]* fuerte decimos: «¡menudo «tiempo» *[Wetter]*!». La tormenta es primero y propiamente «tiempo», un estado de repercusión; y así, la no-verdad es un tipo de verdad. La no-verdad es el error.

Es decir, si partimos de la frase de Nietzsche y la pensamos a fondo, nos hallamos ante la siguiente «circunstancia». La verdad es un tipo de error. Error es no-verdad. La verdad es un tipo de no-verdad. La no-verdad es un «tipo» de verdad. *La verdad es un tipo de verdad.* Aquí hay un «círculo» (cfr. «Nota complementaria

4»).

Si esta frase debe tener en general un sentido, es decir, en primer lugar, si debe resultarnos comprensible, entonces Nietzsche tiene que tomar la «verdad», cuya esencia determina como un «tipo de error», en un sentido restringido, pues, al fin y al cabo, ella sólo es un *tipo* de verdad. De lo contrario, la verdad lógica restringida tiene que reducirla a y fundamentarla en una determinada verdad más amplia y más general; o en todo caso, tiene que presuponerla. *Aclaración:* eso se hace evidente si volvemos a la frase. En ella, la «verdad» se explica y se hace comprensible desde el «error». Eso que nos aclara algo y nos lo hace más claro tiene que ser por sí mismo algo [aún] más claro y comprensible para nosotros. Y la mayoría de las veces, eso es aquello comprensible que se entiende «de suyo», y esto de forma tan decidida que, en un primer momento, no nos volvemos expresamente a ello. Apelamos a ello. La verdad es un tipo de error.

«Error» (cfr. La tesis sobre la tierra y el sol) es no-verdad, una no-correspondencia (con la realidad). Y la «verdad» se determina después, o mejor dicho, está determinada por anticipado, como correspondencia, como adecuación a la realidad. [Verdad es] el regirse del enunciar y del pensar y del concebir conforme a lo real. La verdad es la rectitud del representar; y este representar correcto se expresa en enunciados y frases, por ejemplo: «El aula (H 54) está iluminada». Este enunciado es correcto, es una verdad indiscutible, es decir, es una «verdad». Toda verdad es preciosa. Para no perderla, anotamos esta «verdad» en un papel y nos lo llevamos a casa. Hoy por la noche, quizá a eso de las once, antes de dormirse, recuerden la clase de hoy y vuelvan a tomar los apuntes y lean el papel con la «verdad».

«El aula 54 está iluminada.» ¿Cómo? ¿Una verdad? Pronunciamos la frase. ¿Corresponde a la realidad? Con toda seguridad, el aula 54 está vacía y oscura. Así pues, la frase no es verdad. Curiosa «verdad». Quizá la frase no estaba formulada con precisión. Tenemos que decir: el aula 54 está iluminada ahora. Pero sobre todo así se ha vuelto no-verdad. La verdad se ha

convertido en no-verdad. ¿O fue ya siempre una no-verdad? Sólo que quizá aquí hayamos escogido un ejemplo artificioso. Tomemos un ejemplo de la «vida».

Un periódico americano informa en la primera página con grandes caracteres: «Gran éxito. 38 aviones japoneses abatidos». Los protestones, que supuestamente también los hay entre los americanos, dicen: claro, prensa propagandística. Pero hete aquí que el cuartel General imperial japonés informa por su parte: hasta ahora hemos perdido 38 aviones. Así que, después de todo, el periódico americano dice la *verdad. Y la verdad se mantiene. Decimos: es incondicionalmente correcta*. Sólo que el informe enemigo había anunciado de forma previa que han sido destruidos 96 aviones americanos. De eso no pone nada en el periódico americano. En cualquier caso, no en grandes caracteres. Quizá venga en alguna parte detrás, en una esquina. Por si acaso.

¿Qué pasa entonces con la frase rectora: «38 aviones japoneses abatidos»? Es «incondicionalmente verdadera», pues, después de todo, se corresponde con el hecho de que, en efecto, en realidad, 38 aviones japoneses han sido destruidos. La frase es correcta. ¿Es «incondicionalmente verdadera»? La frase es «correcta», incluso en un sentido doble:

1) se corresponde con la circunstancia mentada y mencionada.

2) es adecuada a la tarea de dirigir correctamente a la opinión pública; es decir, cuando estalla la guerra, no hay que empezar ofreciendo ya derrotas y deprimiendo los ánimos.

La frase es correcta y, sin embargo, lleva a «engaño». Pues no deja ver lo otro: los 96 aviones americanos destruidos. La frase es correcta, pero no es «incondicionalmente verdadera», sino sólo con la condición de que se esté hablando de lo mencionado y de que a esto mencionado se lo tome como «lo real en su conjunto».

La frase es correcta: así pues, si la rectitud, la «correspondencia del representar con la circunstancia mencionada», es lo que constituye la esencia de la verdad, entonces la frase es una verdad. Pero la frase conduce de

inmediato a engaño y a error, y además de manera intencionada. Es un tipo de error. *Así pues, la verdad es un tipo de error*. ¿Qué tipo? Nietzsche continúa: «sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir». ¿A qué tipo de seres vivos se está refiriendo? ¿Las plantas, el animal, el hombre? El determinado tipo de seres vivos son, evidentemente, «los hombres». *Y la frase de Nietzsche*, que antes era chocante e hiperbólica y ajena a la vida y abstracta, ¿qué cerca está de la vida? Y fue escrita en 1885; hoy estamos en 1941. En 1884, Nietzsche escribe en Venecia: «mi obra tiene *tiempo*, y no quiero que se me confunda con lo que esta época presente tiene que resolver como *su* tarea *propia*». Cincuenta años después (es decir, en 1934), quizá a algunos «se les abrirán los ojos para *lo que yo he hecho*. De momento, es no sólo difícil, sino totalmente imposible (según las leyes de la "perspectiva"), hablar públicamente de mí sin no *quedar* ilimitadamente *rezagado* tras la verdad».

¡Curioso asunto, *la filosofía*! Quizá no sea tan *abstracta*, quizá no sea ninguna teoría. Quizá incluso la llamada «realidad» exista realmente sólo sobre la base de teorías. «Pragmatismo», «filosofía» americana, pero con ello no se ha agotado el contenido de la frase de Nietzsche.

Al comienzo de la aclaración de la frase sobre la verdad, se observó que era «paradójica». Y lo «paradójico» se definió como lo que va contra la opinión habitual. Pero ahora se evidencia que esta definición de la verdad no va en absoluto contra la opinión pública y lo habitual. Todos los días escuchamos la «verdad» con este carácter. Es más, incluso la opinión pública misma, la δόξα, sólo se hace mediante este carácter de la verdad y sólo se configura según él. ¿Cómo habría de ser aún «paradójico» este carácter de la verdad?

Esta definición de la verdad tampoco es revolucionaria, sino que, al fin y al cabo, presupone el antiguo concepto bimilenario de verdad: verdad como rectitud, ajuste, adecuación, *adaequatio,* ὁμοίωσις. Con ello se ha mostrado ahora:

1) que esta definición de la esencia de la verdad no es la invención arbitraria de un pensador aislado;

2) que esta esencia de la verdad tampoco fue pergeñada ni «impuesta» por algunos contemporáneos, sino que la contemporaneidad y toda la época misma se basan ya en esta esencia de la verdad y quedan expuestas a ella, limitándose a asumir su ejecución.

A partir de todo esto, advertimos que la esencia de la verdad que Nietzsche formula apunta a las conexiones últimas de lo ente en su conjunto. Son éstas las que tenemos que indagar, si es que queremos comprender del todo la determinación Nietzscheana de la esencia de la verdad. A estas conexiones se alude también en la frase de Nietzsche. La esencia de la verdad está referida a la «vida». Verdad: aquello sin lo cual no podrían vivir los seres vivos del tipo del hombre.

La formulación negativa, tomándola positivamente, dice entonces: la verdad es una condición necesaria de la vida del hombre, en la medida en que la verdad es un tipo de error. La verdad es el tipo de error necesario para la vida humana.

La segunda frase resume brevemente este pensamiento en cuanto a lo esencial: «lo que decide en último término es el valor para la *vida*». Con ello, y para una aclaración mayor de la frase, se plantean dos preguntas:

1) ¿Qué entiende Nietzsche por «vida»?

2) ¿Qué significa para Nietzsche «valor»?

Sobre 1): ¿Qué significa «vida»? Cuando preguntamos así, estamos buscando una definición que defina abarcantemente la «vida». Lo «viviente»: la planta, los animales, los hombres. ¿Qué es eso? Lo real, lo ente. Pero la «piedra», la roca, la cordillera y el mar, el cielo, la estrella, el perro también son, es decir, también son entes. La vida es una forma de ser. ¿Una entre otras? ¿O la forma *suprema* y la *más propia*, de modo que ser, en sentido propio, no significaría otra cosa que «vida»? así piensa, de hecho, «Nietzsche».

Un apunte de la misma época de julio de 1885-1886 (*Voluntad de poder*, n.° 582) dice: «El “ser”: de él no tenemos ninguna otra noción más que *“vivir”*. ¿Cómo puede entonces “ser” algo muerto?». Aquí el «ser» se concibe como «vida».

«Nosotros» no tenemos ninguna otra noción de ser. ¿Quiénes «nosotros»? ¿Nietzsche y su época? ¿O ya antes, y en general en toda época y en todas partes? Aquí no hay por qué seguir tratando esta pregunta. En cualquier caso, no sólo Nietzsche, sino ya antes. → Aristóteles, Ζωή. Cfr. La cita de *Hegel* al final de la *Enciclopedia*[7]. «Ser» desde la «vida»; el «ser» en un manuscrito posterior. F.-H. 87. En *Voluntad de poder*, n.° 581, Nietzsche escribe «ser» como generalización del concepto de *«vida»* (respirar), y a modo de enumeración añade Nietzsche: «estar animado», «querer, obrar», «devenir».

«Ser» es «devenir»; ahí se expresa en su forma más general el carácter del ser (la vitalidad). Este «devenir», sólo que tomado como «vida» y como «vivir», se define desde Platón y Aristóteles mediante el ψυχή, «alma».

Por eso, el apunte de Nietzsche concluye: «El “alma”, el “yo”, están puestos como *hecho primordial*; y se los ha proyectado introduciéndolos en todas partes donde hay un *devenir*».

(1) alma como «yo».

(2) lo yoico como lo biomórfico, lo que tiene la forma de vida.

(3) Esto ha sido proyectado introduciéndolo, cfr. *Voluntad de poder*, libro II: «origen».

Ser = vida = devenir = querer. *Querer: voluntad*. ¿Cuál es la esencia de la voluntad? *Sólo desde ella se determina la esencia del ser como devenir* y la del devenir como ser. En primer lugar, aparecen los intentos que se sugerirían para determinar la esencia de la «voluntad». Querer como «tender a algo», como apetito, pero el apetito consume al apetito y se elimina a sí mismo. ¿Por el contrario, el querer? Querer: *«yo quiero», «nosotros queremos»*. De inmediato tenemos una *enigmática pluralidad de significados*, igual que en todas partes en todos los niveles de la consideración anterior. Esta pluralidad de significados no es casual. ¿Qué es la voluntad en el querer? ¿Lo propiamente volitivo?

Querer =
Tender

Kant: Obrar según conceptos. Voluntad como causalidad.

Apetito
Deseo
Impulso
Apremio
Voluntad
Voluntad de poder

Schelling

La voluntad de voluntad es el entendimiento: el representar lo general, lo universal. La voluntad es, propiamente, voluntad universal: voluntad esencial. ¿Y la esencia?

Voluntad del amor: dejar obrar al fundamento como aquello contra lo que puede volverse la unificación para ser unidad.

Querer es quererse. ¿A sí? A sí mismo. Pero ¿qué es este sí mismo volente? *El campo de juego esencial para la esencia de la voluntad. ¿Cómo está dispuesta y cómo se ha decidido en cada caso la esencia?* Tras esta observación preliminar, tratamos ahora de aclarar en relación con Nietzsche:

¿Qué significa «vida»? Cfr. Más adelante en este capítulo.

¿Qué significa «valor»?

1. «Vida» es otro nombre para «ser». *Anticipando:*

   a) Ser = obrar (devenir), y «obrar» es querer.
      Pero la voluntad es *voluntad de poder*.

   b) Entonces, la esencia de lo real, la realidad, lo real y lo operante en lo real, tienen que ser la *voluntad de poder*.

Entretanto, recordemos la sentencia de Heráclito: πάντα τὰ ὄντα → καπνός, todo lo ente y el ser. Y ahora otra vez. En un primer momento, parecía que ambas frases trataban de cosas totalmente distintas. Ahora resultan ser *lo mismo*. Ser de lo ente; ser de lo «general»; de modo análogo a como la *«justicia»* al *justo*, así es la entidad de lo ente. «Metafísica», «metafísico»: aclaración provisional de esta palabra, su surgimiento.

Lógica – física – ética.

μετὰ τὰ φυσικά
El orden de los «escritos» de Aristóteles
a) en cuanto técnica bibliográfica.
μετα – después de, más allá, hacia
b) en cuanto al contenido.
«Metamorfosis de las plantas» (Goethe)
«Metacrítica» (Herder)

«Metafísica» = preguntar por y determinar la entidad de lo

ente. «la voluntad de poder» es la esencia del «ser», la entidad de lo ente. Así pues, la voluntad de poder es el valor metafísico fundamental en la filosofía de Nietzsche. Por eso, está justificado como *título* de la *obra capital* planeada. (cfr. «Nota complementaria 7», comentario sobre la edición póstuma de la obra capital planeada: *«La voluntad de poder. Ensayo de un cambio de valoración de todos los valores»*, 1906-1911. *La voluntad de poder*, n.º 483 y 1067.)

La voluntad de poder. Damos ahora *algunas indicaciones* de que Nietzsche no dejó ninguna duda de que, cuando piensa la voluntad de poder –y esto lo hizo a lo largo de los años decisivos–, está pensando lo real de lo real.

1. En una anotación de 1885 titulada «sobre el plan» de la obra capital (XVI / pág. 415, n.º 8): «la voluntad de poder es el último hecho al cual descendemos», queriendo decir: cuando nos experimentamos y reflexionamos sobre nosotros mismos.

(Nuestro intelecto, nuestra voluntad, «nuestros impulsos son reducibles a *la voluntad de poder*».) Es decir, no sólo nuestra existencia y nuestra vida, nuestro ser humano, sino *todo ente* es voluntad de poder, todos los ámbitos de lo ente están gobernados completamente por la voluntad de poder.

2. Cfr. *Voluntad de poder*, n.º 702 (marzo-abril de 1888). (Ámbito de lo «viviente», y en sentido estricto:) «El protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que le ofrezca resistencia,
sino por voluntad de poder». – no por hambre,
↓ (sino por carencia) ↓ (no puntual)

Superación, apropiación, anexionamiento, nutrición y deglución son ya fenómenos consecuentes de la voluntad de poder (de querer hacerse más fuerte).

Aquí se hace claro → la voluntad de poder es, por tanto, una búsqueda de resistencias (referencia a la contra-voluntad).

3. *En el ámbito de la naturaleza en general*, el concepto moderno de *«fuerza»*, «principio de energía», es *predominante* en el pensamiento de las ciencias naturales; Leibniz (vis): energético.

N.º 619 (1885): «El victorioso concepto de *“fuerza”* con el que nuestros físicos han creado a dios y al mundo necesita aún una complementación: se le tiene que atribuir una voluntad interna, que yo designo como *“voluntad de poder”*.» ¡«nota complementaria»!

4. El conjunto de lo ente, el mundo, es voluntad de poder, no sólo «naturaleza». N.º 1067 (1885), que los editores pusieron en su reelaboración como fragmento final: *«Este mundo es voluntad de poder... y nada más».*

5. La formulación más nítida, que aparece en dos lugares y en forma de observación intermedia. A) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886), fragmento principal 5, aquí n.º 186. El discurso sobre «el mundo, cuya esencia es voluntad de poder». b) *Voluntad de poder*, n.º 693 (abril-mayo de 1888): «si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder».

¿Qué es entonces la propia voluntad de poder?

1) *Voluntad de poder* en el título compuesto.
2) Las partes componentes por sí mismas son «claras». Y la composición:
Voluntad
poder
→ a)
→ b) en el conjunto, voluntad de... «tender a», impulso, apremio.
→ c) de poder: es el «objetivo».

a) «Voluntad», aunque es ya cuestionable, sin embargo, puede hallarse en nosotros mismos, pues nosotros mismos somos *seres volitivos*. Aquí quizá haya *autoobservación* y «psicología». Pero ¿qué dice Nietzsche sobre la *«psicología»*? La voluntad de poder no se entiende psicológicamente, sino que la psicología se entiende físicamente desde la voluntad de poder, *«como morfología y doctrina de la evolución de la voluntad de poder»*. *Más allá del bien y del mal*, n.º 23. *Instrucción*, y conforme al título conductor no hay que pensarla [a la voluntad] sin «el poder».

b) ¿»Poder»? Aquí tenemos también, igual que antes (con «voluntad»), una palabra aislada. Y ahora viene la tarea de exprimir de esta palabra la esencia de lo mencionado y lo

mentado, y siempre que sea posible, tensarla hasta una definición que sea académicamente apropiada: pero no es esto lo que tenemos que hacer, sino sólo *empujar a reflexionar*. Lo esencial no es *la formulación sin base*, sino el *despertar* a lo esencial, intentar sendas y caminos.

Poder [Macht] / «mag»
1. Poderes, gustar de
sein) / *«poder».*
2. Mögen [gustar][8] *«gusta» (ich «mag» nicht)* esta comida, este camino, este hombre.
Violencia
Fuerza
κρίνειν / «so-pesar», «tasar» – «apreciar», «tener a gusto»
«preferir» «diferenciar»
Potencia «valorar»
Facultad
Dominio
Poder/impotencia – capacidad/incapacidad – plenos poderes, legitimación, disponer
Poder: *fuerza – violencia – vehemencia*
«Poder de lo bello» – «poder del amor»
Sin violencia
«Las potencias» – las «potencias occidentales» –
«las grandes potencias»
una «potencia marítima» – maquinaciones
Poderoso,
que tiene poder,
sobre
1. «(No) ser dueño de sus sentidos».
2. «Grandioso», que rebasa la medida usual, una «poderosa tormenta».
«que es dueño de»,
«que controla»

Es *rico y misterioso* lo que se menciona en la palabra (el ser y su verdad): «llegar al poder», «toma de poder», «gobierno, dominio».

Poder como *disponer sobre los medios de imponer y afirmar* la voluntad: emplear la violencia *para ello*; obligar, forzar, quebrantar la resistencia con «violencia».

Qué sea el «poder», quizá pueda determinarse del mejor modo «historiográficamente», mediante una consideración

historiográfica de la «política de poder», de los «Estados de poder» (Estado benefactor): *Maquiavelo*.

¿Historiográficamente? Sí y no: en la consideración historiográfica se presupone ya el concepto esencial y se lo deja sin fundamento y sin modo esencial. Son necesarios impulsos para ello, despertar a ello, caminos hacia ello: *«de camino»*.

Nietzsche habla de la voluntad *de* poder, de voluntad *hacia* el poder. Es decir, el «poder» es «la finalidad», «el objetivo» de la voluntad, eso a donde ella quiere ir y donde aún no está mientras sigue siendo voluntad *de* poder y *hacia* el poder: en este sentido, expresaría una carencia. ¿Es esto «romanticismo»? ¿La voluntad de poder, entonces, no es aún poder?

Pese a toda la indeterminación de lo que significa voluntad, de lo que significa poder, de lo que significa voluntad *de* poder, sin embargo, hay aquí una indicación: voluntad de poder como el *ser de lo ente*. ¿No es eso lo «general»? Sí, pero no por «abstracción». Los ámbitos y campos particulares «de lo ente» están ya «interpretados» de esta forma como voluntad de poder. ¿«Círculo»? ¡«Salto»! a partir de ahí se hace claro que *aquí hay caminos distintos a los habituales*. *Y ahora escuchemos primero a Nietzsche*. La voluntad de poder se nombra en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, 1883, *«De la autosuperación»*. ¡Qué significativo *que* la palabra aparezca justamente *aquí*! aquí dice Nietzsche sus palabras sobre la «vida» y «sobre la forma de todo lo viviente».

Voluntad de poder: «mandarse a sí mismo» – «querer ser dueño, «querer ser señor» – «valorar»

Mandato Imperativo «poder ordenar» – «arrebatar el poder»

ley «ejercer la violencia»
(«el amor oculto»)
«la bondad suprema»: «la creadora»

Mandar: exigir la realización incondicional de una acción, de tal modo que la exigencia es, al mismo tiempo, una ejecución incondicional.

Vida el constante superarse a sí mismo. (sí mismo =

voluntad de poder.)

↓

En el sentido de permanecer arriba subiendo más en el poder.

Esencia de la capacitación: que ella (como capacitación) sea voluntad de poder.

Esencia del poder: «voluntad de», «*voluntad hacia*», es decir, incremento del poder

Esencia del «*de*»: algo externo a la voluntad, sino que es el ámbito esencial de la (voluntad) del «*hacia*». Por otro lado, el poder es, él mismo, voluntad de más poder.

Poder = «voluntad»: «lo mismo» en el sentido de una correspondencia y pertenencia mutua esencial. *¿Qué quiere la voluntad de poder? «A sí misma», es decir, al querer*. *«Autosuperación», sobrecapacitación*, voluntad de querer. Quererse a sí mismo como el poder para el poder.

La esencia del tener poder: el incremento de poder en el sentido de la sobrecapacitación del nivel correspondiente de poder. El mero aferrarse al nivel de poder es un estancamiento y el comienzo de la impotencia: «hundirse». Para la «voluntad de poder», la oposición no se da entre «voluntad de poder» y «posesión de poder», sino que mutuamente opuestos son:

Voluntad de poder = impotencia para el poder.

Poder para el poder – capacitación para la sobrecapacitación. La voluntad de poder se tiene a sí misma como «objetivo»: es una «finalidad en ella misma». «¿Finalidad?» El horror para la voluntad de poder es el horror al vacío en el sentido del cesar de querer. Por eso, para la voluntad es vigente esto: «antes querrá aún querer *la nada* que no querer». (*Sobre la genealogía de la moral*, tratado 3, n.º 1.)

Querer la nada = querer la negación, la aniquilación, el asolamiento, pues aquí todavía sigue existiendo siempre la posibilidad de mandar y sobrecapacitarse.

Poder: el mandato de más poder, el δαιμώνιον, la voz que indica, que no reposa, que mueve «ordenando», forma parte de la esencia del poder: «lo demoníaco del poder». Sobrecapacitación es sobreincremento, y esto significa: 1) incrementar, incremento, incremento de poder. Capacitación: desde el poder (llevada a un

nivel del poder). 2) nivel seguro: cumplimiento del poder. La voluntad de poder tiene que poner ella misma las condiciones para eso, pues de lo contrario se vuelve dependiente y ya no es ella misma. *Poner condiciones* en el modo de la voluntad de poder y para ésta.

[illegible] y
hacia arriba
[illegible]
[illegible]
[illegible]ble,
[illegible] cuenta»
[illegible] es «necesario»

–

[illegible] valores»
[illegible]
fijar valores
[illegible] perspectivas a. Visión previa y visión global
a la *condición* que en cada caso es determinante,
punto de vista, posición ocular, perspectiva.

La voluntad de poder como valorar está situada de suyo en una perspectiva. «Valores» como «punto de vista». Lo valorado y lo puesto son *las condiciones del incremento y de la conservación*, y esto constituye *la esencia de los valores*. El valor es la condición –puesta por la propia voluntad de poder– de la capacitación para la sobrecapacitación.

[illegible] (n.º 715)
de la conservación

Los «valores» se miden con arreglo al incremento y la conservación (organización) del poder, es decir, conforme al «quantum» del poder incrementado y organizado. Querer es

«querer hacerse más fuerte» (n.º 674).

La voluntad de poder es un valorar: «pensar en términos de valores» (la peculiar «subjetividad» de la voluntad de poder, es decir, la subjetividad *como* voluntad de poder).

Voluntad de poder: capacitación para la sobrecapacitación, es en sí misma un constante sobrepujarse: movimiento, «*devenir*».

Voluntad de poder como devenir; dicho con mayor exactitud: el indeterminado concepto de devenir está ahora peculiarmente determinado... Desde el tener poder.

«Devenir» no es aquí: 1) un mero cambio y flujo; 2) un *desarrollo* hacia una «finalidad», un «*surgir* para hacerse algo terminado».

«Devenir» es, sin embargo, una *constante alteración*, el *no estar detenido* y, por tanto, *pese a todo*, un «fluir», sólo que no «cósicamente». Cfr. *Voluntad de poder*, n.º 1067.

Voluntad de poder como esencia de la vida. *La voluntad de poder es, en sí misma, fundamento y consistencia de la esencia de los valores.*

Voluntad de poder
y «querer valores»
→
→

todo pensar se interpreta desde aquí, es decir, también en el pensar más antiguo hubo valoraciones (moral); es decir, ahora *hay que cambiar el valor de los valores que ha habido hasta ahora.*

«Lo que decide en último término es el valor para la vida.» lo único que en realidad importa, es decir, lo primero que importa, es en qué medida algo es condición para la conservación o el incremento de la voluntad de poder. ¿El *valor* de *verdad* para la vida? «El valor para la vida», es decir, *el carácter de condición para la voluntad de poder*, es lo que decide *sobre la esencia*; lo que decide sobre qué es la verdad es un valor necesario que determina propiamente a la voluntad de poder, pero que no es un valor suficiente ni que baste. Arte como *estimulante* de la vida.

Resumen de la respuesta a las dos preguntas (cfr. Arriba):

1. ¿Qué es *«vida»*? La realidad de lo real: pero la realidad es la voluntad de poder.

2. ¿Qué es*«valor»*? La condición de sí misma que la propia

voluntad de poder se pone para sí misma.

De la «vida», es decir, de la voluntad, forman parte esencial los «valores». Así pues, *si* la «verdad» es una condición necesaria de la vida, entonces la verdad es un valor, es decir, la verdad tiene su esencia en *ser* un valor. La verdad no sólo «tiene» un *«valor»* para la vida, sino que la verdad *«es»* un valor. ¿Qué tipo de valor es la verdad? *¿Qué relación guarda la voluntad de poder con la verdad?*

De nuevo se hace necesaria la pregunta: ¿qué es la «verdad»? Se dijo que es un tipo de no-verdad; así pues, es una no-verdad, es decir, después de todo, es previamente ya *«verdad»*. No-verdad – verdad: Nietzsche considera que la esencia ya está establecida. *No*-verdad es: *no* corresponderse con lo real. Verdad: correspondencia con lo real. ¿Qué se corresponde? La expresión, el enunciado, el representar: el pensar. El representar algo como tal y cual, el considerar verdadero (*La voluntad de poder*, n.º 507).

Corresponderse es coincidir con lo real. *Regirse conforme a* lo real. *Rectitud*. «Estar dirigido» a ello. *Rectamente* hacia: lo *recto*. Así pues, al margen de cómo conciba Nietzsche la *no-verdad* como la esencia de la verdad, la esencia más general de la verdad tiene que residir en la *rectitud*. Lo recto es aquí lo que llega a hacer justicia a lo real, a la cosa, *lo que se ajusta al asunto*. Así pues, verdad como *«justicia»*.

Sólo que la «justicia» está determinada aquí *totalmente* desde el *ámbito esencial* de aquello a donde la verdad pertenece como valor, es decir, desde la voluntad de poder.

La verdad es un carácter del enunciar, del representar. Representar se toma en sentido moderno como objetualización: convertir en *objeto*, es decir, en *ob-jectum*, en *contra-puesto*, hacer estar en contra, hacer *estar*, es decir, *detener*.

Pero lo real, en cuanto voluntad de poder, es devenir. Así pues, el representar es, conforme a su esencia, *no correspondiente*. Pero el detener es necesario porque algo que de este modo es constante está asegurado, y esto es *necesario* para la *conservación*.

Nietzsche se queda dentro de la tradición de la metafísica no sólo con su *designación de la verdad* como *carácter del representar*,

sino también con su determinación de aquello con lo que la verdad coincide. Esto es el objeto, lo *constante*. Y así es como se concibe desde la Antigüedad, sobre todo desde Platón, «*lo ente*». Por eso, lo verdadero es lo ente, y lo ente es lo verdadero. En lugar de «lo ente», Nietzsche dice igualmente, en el sentido de la tradición metafísica, también *«el ser»*. «El ser» está diferenciado frente a la «realidad» en la medida en que la esencia de ésta consiste en el devenir. El ser es una apariencia de lo real (es decir, el humo de la realidad que se evapora).

8.

Resumen de la consideración preliminar de las sentencias de Heráclito y Nietzsche. (Tránsito a la ejercitación de algunas sencillas reflexiones)

Estamos considerando dos sentencias de dos pensadores de épocas distintas. *Heráclito* habla de *lo ente en su conjunto* (ser). *Nietz sche* habla de la *verdad* (voluntad de poder, realidad).

Heráclito habla de lo ente en su conjunto (ser), y ahí las narices son el modo de percibir y, por tanto, al mismo tiempo, el modo de mostrarse lo ente mismo: «verdad». Nietzsche habla de la «verdad» (voluntad de poder), que aparentemente es no-verdad, pero que de este modo es, pese a todo, también y justamente verdad. La esencia de la verdad es*, de algún modo, fundamento y ámbito en todo aquel pensar*, cuya enigmaticidad ya nos había afectado. (Cfr. El «mundo de ideas»: ἰδέα [entidad y verdad]).

Desde la sentencia de Nietzsche puede advertirse del mejor modo cómo la esencia de la verdad ya está puesta como base. Buscamos en todo momento y con todo celo lo verdadero... y no sabemos nada de la esencia de lo verdadero, es decir, de la verdad. ¿Cómo hemos de buscar entonces ahí, y acalorarnos a favor y en contra?

Mostrándolo en primer lugar con una reflexión que en apariencia es sólo formal: la verdad (en el sentido de Nietzsche) es un tipo de error. Error es no-verdad. Verdad (en el sentido de Nietzsche) es un tipo de no-verdad. No-verdad no es sólo falta de verdad (que esté ausente), sino la *contravención* de la verdad, o

no acertar con ella; en cierto modo se reivindica la verdad, pero no se la alcanza, sino que en su lugar se alcanza otra cosa: la *in versión* de la verdad. La *inversión* de algo es una conservación de eso mismo, pero al mismo tiempo alterándolo.

La no-verdad como inversión de la verdad es, de alguna manera, «verdad». El tipo peculiar de no-verdad encierra en sí un carácter peculiar de la verdad. La verdad –en el sentido de Nietzsche– es *verdad*... ¿En qué sentido? Afirmamos: en un sentido de verdad tal como, en su carácter, es usual desde hace tiempo. Este carácter usual de la verdad nos determina por todas partes. Por eso, este carácter usual también se expresa y se reivindica una y otra vez ahí donde la reflexión trata específicamente sobre la verdad.

El carácter tradicional y usual de la verdad está definido en una fórmula que procede de los comienzos de la Alta Edad Media. *Veritas est adequatio rei et intellectus.* Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones de veritate, qu.* I, a.1. *Usualmente, se traduce: la verdad es la coincidencia (adecuación, ajuste) del enunciado con lo real*. Como esta fórmula procede de la Edad Media, y la Edad Media, como todo el mundo sabe, es «tenebrosa», a menudo también se considera lo que se dice en la fórmula, la definición esencial de la verdad, como «medieval», retrógrada, acrítica. (Cfr. neokantianismo, teoría de la ciencia.)

El hombre ilustrado y crítico, y más aún el hombre formado en las ciencias naturales, sabe que, al fin y al cabo, *no conocemos en absoluto las cosas mismas* tal como son. ¿Cómo habríamos de conocer entonces la «coincidencia» con ellas? Por eso, la «verdad» es otra cosa. Cfr. Descartes (*De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus)*,[9] cfr. también la «filosofía crítica» de Kant. Pero estas opiniones ilustradas y críticas son bastante acríticas y sin mucha idea.

1) Lo que aquella fórmula usual expresa no es una definición esencial de la verdad que estableciera por vez primera la Edad Media, sino que procede del pensamiento griego y, concretamente, de Aristóteles.

«Categoría» – περὶ ἑρμηνείας – λόγος

ὁμοίωσις νοημάτων καὶ πραγμάτων.

2) Lo que la fórmula expresa es la esencia de la verdad como se mantiene también de entrada en la época posmedieval, es decir, en la *«modernidad» hasta la hora* de Nietzsche, y también como la mantiene él; es decir, que lo que se entiende por verdad, lo que el nombre dice, los rasgos esenciales de la esencia de la verdad, se consideran establecidos. Para ello, *tomamos por testigo a un pensador de la modernidad* del que ciertamente no podrá sospecharse que fuera acrítico: *Kant*, cuya obra principal lleva por título *Crítica de la razón pura*. Aquí se puede leer lo siguiente (a 57/58, B 82/83): «la vieja y famosa pregunta [...] que podría valer también para otros objetos».

«La explicación del nombre de verdad, a saber, que ella es la coincidencia del conocimiento con su objeto, aquí nos la ahorramos y la presuponemos.» Pero quizá Kant se siga aferrando al concepto usual de verdad. Entretanto ha transcurrido más de siglo y medio, y nos hallamos ante un mundo modificado. Nosotros, hombres de hoy, ¿tenemos algo en común con este concepto de verdad: «coincidencia»? → Nota complementaria 11.

Pues bien, justamente esta explicación del nombre no nos la ahorramos ni nos limitamos a presuponerla. Tratamos de aclarar qué es, pues, lo que se está nombrando con este nombre.

Verdad es la coincidencia del enunciado con lo real. «Coincidencia». Por ejemplo: «Esta moneda de cinco marcos es redonda».

Enunciado – proposición.

Cuando algo coincide con algo, a las cosas que coinciden las llamamos «iguales». A lo igual lo llamamos también «lo mismo». → Lo igual y lo mismo.

Primer ejemplo: Estamos viajando por la carretera, pasa un coche en dirección contraria y decimos: «mira, ahí va el mismo coche que el nuestro». ¿Es *el mismo* coche? Vaya un coche raro. ¿El mismo coche viajando simultáneamente en direcciones *distintas* y conducido por hombres *distintos*? ¿Es *el mismo* coche? No, pero es un coche *«igual»*. Así pues, lo igual y lo mismo no son iguales, ni tampoco son lo mismo. Para que un coche pueda ser

igual, tiene que ser distinto, tiene que ser otro, tiene que haber varios coches. Lo igual sólo se da cuando hay varios y, por tanto, distintos. Al fin y al cabo, esta situación también se da en el caso de la «coincidencia».

Enunciado y moneda de cinco marcos.

De la igualdad de los iguales forma parte lo plural. Para que un coche pueda ser *igual*, tiene que haber al menos dos coches. Para que un coche pueda ser el *mismo, no hace falta que haya un segundo coche*, para *eso se basta a sí «mismo»*: *un único*. Por eso, a menudo también decimos con más claridad, por ejemplo: «*Un mismo* y *único* coche tiene que ocuparse de todo el transporte». *Así pues, distinguimos entre igualdad y mismidad*.

Segundo ejemplo: Estamos viajando por el mar del Este de Stettin a Riga con el barco a vapor «Königsberg». En el viaje de regreso nos volvemos a montar en este barco a vapor. Al cabo de un tiempo damos en una carta una descripción de la ruta y escribimos: «Viajamos de regreso con un barco a vapor igual». ¿Con un barco «igual»? No, sino con el mismo. Donde deberíamos decir: «un coche igual», decimos: «el mismo coche». Donde deberíamos decir: «el mismo barco», decimos: «uno igual». ¿Negligencias del uso del lenguaje? ¿O por detrás de esta manera de hablar hay algo más, para que nosotros, cuando queremos decir igual, hablemos de lo mismo, y a la inversa?

Tercer ejemplo: entretanto, el coche ya no puede utilizarse y tenemos que conseguirnos uno nuevo. Vamos a la «casa de coches». El representante pregunta: ¿desea usted el mismo coche? ¿El mismo? El mismo, el mismo y único coche, al fin y al cabo, acaba de abollarse. Precisamente ese coche ya no lo «queremos» más. Entonces, ¿uno igual? Respondemos: el mismo. *Y con razón*. Deseamos un coche del mismo «modelo», de la misma «marca». Y deseando así el mismo, nos dan uno igual. Dos coches son iguales porque y en la medida en que son los mismos en cuanto al modelo. El «modelo», el «tipo»: «typus» – τύπτω – golpear – acuñar *monedas* – el cuño – el aspecto – εἶδος (tipo). (El «tipo», el «golpe».)

De la esencia de la igualdad forma parte la mismidad. Igualdad es

una mismidad de diversos. Lo diverso es, en cuanto tal, «plural», y con este carácter de la igualdad se corresponde la consistencia esencial de la verdad como coincidencia del enunciado y lo real (proposición y cosa). De ahí la adaequatio: «adecuación», «ajuste». El enunciado y la moneda de cinco marcos son diversos. Pero ¿cómo habrían de ser ambos iguales? ¿Cómo habría de ser el enunciado la adecuación, lo igual a la moneda de cinco marcos? Después de todo, lo igual a la moneda de cinco marcos es a su vez una moneda de cinco marcos, pero por nada del mundo el enunciado. El ser igual se funda y consiste en la mismidad del cuño (moneda).

Frente a ello:

1) el enunciado no es de metal, ni en general está hecho de material, como la moneda.
2) el enunciado no es redondo ni tiene ninguna otra forma, no tiene una figura espacial, como la moneda.
3) el enunciado no es un instrumento de pago, como la moneda.

¿Cómo es que hay entonces «coincidencia»? ¿Qué significa aquí «coincidencia»? ¿Qué? ¿Con qué? ¿Cómo?

¿Qué se encierra en la usual definición de la esencia de la ver dad como coincidencia del enunciado con la cosa?

1. Verdad es *rectitud* (regirse según..., orientarse con arreglo a...). *No* siempre se concibió así la esencia de la verdad, a pesar de que adaequatio se remonta a ὁμοίωσις: Aristóteles / Platón. Pero, *previamente*, ἀλήθεια, no-ocultamiento. Así pues, ¿son sólo dos conceptos históricos distintos de verdad? ¿O más bien otra cosa?

2. La verdad como rectitud del enunciado tiene su modo esencial en el *enunciar*. Verdaderos o falsos son los enunciados, las opiniones, las nociones: también esto es una tesis de Aristóteles. Pero, *previamente*, verdadero en el sentido de lo no-oculto es lo ente, las cosas mismas. Todavía nosotros seguimos hablando de una «cosa verdadera», de «oro falso». *Lo verdadero: lo genuino, lo auténtico*. Autenticidad: hacer justicia a la esencia. Justicia – recto – correcto. (Sobre otras consecuencias esenciales de esta esencia de la verdad, sobre el hecho de que y el modo como la rectitud pasa a ser *certeza* y la certeza se determina

como *«objetividad»*, cfr. más abajo.)

Primero se trataba de intentar una *primera aclaración* de la esencia de la adaequatio, de la *adecuación*. Para ello explicamos qué son la *igualdad* y la *mismidad*. El *uso lingüístico:* lo igual, lo mismo. De la igualdad forma parte lo plural y, por tanto, lo diverso. Al fin y al cabo, igual es sólo lo diverso, en cuanto lo diverso coincide en *uno* y lo mismo y es lo *«mismo»*. En la *igualdad* no desaparece la diversidad, sino que «sigue» existiendo en ella. De esta esencia de la igualdad obtenemos dos tesis:

a) *No hay nada absolutamente igual,* porque lo igual siempre tiene que ser, justamente, diverso.

b) *No hay nada absolutamente diverso* porque también lo más diverso (lo totalmente dispar) coincide aun en que *cada uno* es, en cada caso, «*algo*», y en que *es*.

Si la esencia de la igualdad se basa en la mismidad, o dicho con mayor exactitud, en la coincidencia de lo diverso en lo mismo, entonces la igualdad y, por consiguiente, también la «adecuación», el «ajuste», tienen que aclararse alumbrando la esencia de la mismidad. Hay que preguntar:

1. ¿En qué consiste en general la esencia de la mismidad?
2. ¿Qué es en cada caso lo mismo?

La mismidad (lo mismo, ídem), *«identidad»*. Para la mismidad no se necesitan diversas «cosas», no hace falta que haya varias, sino en cada caso *sólo una*: cada uno es (en cuanto «él mismo») lo mismo. A menudo encontramos la fórmula de la identidad: a = a. *«Cada uno es igual consigo mismo.»* ¿Por qué es esta fórmula errónea? Interpreta la identidad como «igualdad». Nada es igual consigo mismo porque «nada» es diverso de sí mismo. Por el contrario, una fórmula más adecuada reza: a es a.

«Cada uno es lo que es». ¡No es una verdad tan grande! ¿Pero? Cada uno «es» su esencia. Todo lo que es, todo ente, *tiene su esencia.*

Pero ¿en qué consiste la *esencia*? ¿Qué es lo esencial de la esencia? Se dice: lo constante, aquello a lo que cualquiera puede regresar con seguridad de igual modo en cualquier momento («esencia» y «ser»). Cfr. La ciencia natural moderna, la física

matemática (cfr. En el añadido el ejemplo de la cera de Descartes).
La mismidad no es un mero y vacío ser lo mismo en el sentido de que da lo mismo. Mismidad: la inclusión de la referencia reflexiva a «sí».
La mismidad funda la multiplicidad.
Mismidad y ser sí mismo.
Ser sí mismo y mismidad
esencialidad:
sí mismo y «yo» (Fichte)
yoidad como fundamento de la mismidad (subjetividad)
Mismidad y alteridad
Igualdad y diversidad
Alteridad. Eso significa: campar lo uno como uno respecto del otro oculto, o del otro desocultado como lo primero oculto.

La diferencia entre alteridad y diversidad: lo otro también puede concebirse como lo diverso, pero entonces ya no está pensado en su alteridad. Lo diverso nunca es ya lo otro. Está referido a lo igual, y éste es primero también un *mismo*. Pero *este* mismo es distinto a lo esencialmente mismo consigo. ¿En qué medida? Lo mismo que sólo sirve a la igualdad. Lo mismo que funda desde sí la alteridad.

9.

La aclaración de la adaequatio como adecuación

La adecuación incluye una *disparidad*: *enunciado y cosa*. La adecuación busca un igualar y una igualdad, de modo que lo diverso no sólo se sigue manteniendo, sino que en cuanto tal llega por vez primera en cada caso a su «estado» de tal diversidad. Adecuación es una coincidencia en uno, es decir, en lo mismo. ¿En qué coinciden los diversos (enunciado y cosa), y cómo? Ni el enunciado se hace cosa ni la cosa se hace enunciado. Ambos siguen siendo lo que son: los diversos; es más, tienen que seguir siéndolo, pues sólo así coinciden uno con otro. ¿Cómo llegan a lo mismo y a estar «en» lo mismo, cómo «son» lo mismo? ¿Qué es aquí esto mismo? Quizá sea aconsejable que *previamente* nos pongamos de acuerdo acerca de lo diverso, tomando a cada uno por sí mismo. ¿Qué es el enunciado? ¿Qué es la cosa? (Aquí atendemos sobre todo a eso en lo que «enunciado» y «cosa» tienen su esencia y «son»: la apertura.)

No nos conformamos con una enumeración de rasgos. Buscamos la *estructura esencial* y la *base de la estructura*. En estas reflexiones evitamos también un camino equivocado que se sugeriría: las explicaciones científicas y las teorías filosóficas. (Pero ¿es posible «prescindir» de ellas? Después de todo, siempre estamos en una «teoría». Ciertamente, pero ¿en cuál y cómo? ¿De dónde viene la dependencia de una «explicación»? ¿La «apariencia» de una «explicación»?) ¿Por qué es necesario eso?

1. Porque las explicaciones de las ciencias (psicología, biología, «física») son ya interpretaciones expresamente servidas.

De modo similar, las teorías filosóficas enraízan todas en la metafísica. Con todo esto, las referencias a lo ente y al ser, esas referencias sencillas e inmediatas, y ciertamente también perturbadas desde hace tiempo, quedan por entero trastornadas.

2. Pero estas referencias son las que tenemos que alcanzar si es que queremos saber la esencia de la verdad, pues la verdad es, ella misma, el campar de la diferencia del ser.

Si las valoramos desde lo actual y desde lo corriente, nuestras reflexiones son primitivas: «precientíficas», es más, incluso «prefilosóficas» y extrafilosóficas.

Preguntamos primero por la esencia del *enunciado*, pues, después de todo, él es el que tiene que coincidir con…, él es lo que hay que adecuar y ajustar (cfr. nota complementaria 13). Ejemplo: «la moneda es redonda». Este «enunciado» mismo, en cuanto serie pronunciada de palabras, es *una construcción lingüística y fonética*; podemos ponerla por escrito, y entonces el enunciado es una *construcción gráfica*; podemos imprimirla. Es algo *cósico* que podemos destruir, por ejemplo lo que está escrito en la pizarra. Evidentemente, estas construcciones no son el propio enunciado, pero este mismo, a su vez, no puede ser jamás sin tales construcciones. (Normalmente, las llamamos «signos».)

construcción lingüística

«gramática»

El enunciado

(1) el enunciado mismo:

(2) lo enunciado

¿Qué sucede con el «enunciado mismo»?

1. Es *enunciado sobre* esta cosa. El «enunciado sobre» muestra y ofrece esta cosa en aquello que es («moneda») y en el modo como está constituida («redonda»). El enunciado es *una mostración y un ofrecimiento*,[10] en el que *se muestra* aquello sobre lo cual el enunciado es tal. (Esta cosa como moneda redonda.)

2. Pero el enunciado sobre la cosa es en sí mismo, a la vez, enunciado sobre la constitución de aquello que está puesto como base. Lo que está puesto como base se llama «sujeto». Lo enunciado aquí es el ser redondo: el predicado. Sujeto de la proposición, predicado de la proposición: «sujeto – predicado».

[11] El enunciado sobre la cosa (que la muestra y ofrece) es, en sí mismo (¿por qué?, cfr. Más adelante), *«predicación»* de la moneda. (Esta moneda como redonda.)

Siendo una mostración predicante, el enunciado es, al mismo tiempo, un edicto: una *notificación* y un *comunicado* lingüísticos. Mediante el comunicado, *compartimos mutuamente* lo mismo.[12] (no se distribuye a partes iguales, sino que compartimos lo mismo, participamos de lo mismo, sin que esto resulte despedazado o escindido. *Todo lo contrario*.)

E.

«… enunciado» (E) es,

…ctura [= cosa] esencial,

uno y triple

1) **Mostramiento** (enunciado sobre)

2) **predicación** (enunciado de) S ← P

3) Comunicado (enunciado de la mostración predicativa)

comunicado

Por consiguiente, cuando preguntamos con qué coincide el enunciado en cuanto verdadero (es decir, en cuanto ajustándose), entonces tenemos que considerar *en qué sentido* estamos tomando y tenemos que tomar el enunciado. Ahora bien, podría objetarse que lo que aquí se ha establecido acerca del enunciado se ha tomado sólo de *un único* ejemplo y de un caso *especialmente* sencillo, a saber, de una proposición completa, categórica, afirmativa y verdadera. «Empleamos» y decimos también otras proposiciones, por ejemplo:

Llueve, pluit. Aquí falta el «sujeto». «Frases sin sujeto», «frases impersonales». ¿Cómo sigue habiendo aquí «predicación»?

ὕει

«impersonales»

«temblaba»

nieva, ventea (¡frases del tiempo!). Cfr. Schiller, «El buceador».

«Le pilló a él» (dice el soldado).

¿«Ello»?

«Ventea.» ¿El qué? El viento, desde luego.

«Ventea el viento.»

El enunciado «mismo» encierra ya en sí, como *enunciado sobre...*, la referencia a la cosa (cfr. Nota complementaria 17). No pensamos en absoluto en el enunciado mismo cuando lo tomamos sin esta referencia, como si fuera una «cosa» a la que luego se añade aún una relación.

El enunciado «guarda ya en sí» esta referencia, decimos. ¿Cómo es posible eso? Si la referencia no está meramente adherida, sino que «reside en el enunciado», *¿cómo* reside en él? Pensándolo así, ¿el enunciado no es justamente, *pese a todo*, algo que es por sí mismo y dentro del cual reside, además, la referencia que hasta entonces había estado mal ubicada? ¿Y dónde tiene entonces su sitio el enunciado junto con la referencia que se encierra en él? Pero reflexionemos: ¿la referencia está encerrada en el enunciado, o es la referencia la que abre por vez primera el enunciado para... (abierto al mundo)? Pero si es la referencia la que hace por vez primera que el enunciado esté abierto, es decir, lo que le otorga su carácter y su esencia de ser enunciado *sobre...*, entonces *la referencia* misma es *lo más esencial*. La referencia no está empaquetada en el enunciado, sino que el enunciado *vibra en la referencia*. ¿Y la referencia misma?

La referencia a aquello *sobre lo cual* el enunciado es tal (aquí: la *referencia a* la cosa: moneda, tiza, el fuente, el santuario): ¿de qué tipo es esta referencia? ¿Cómo debemos concebirla?

Procedimiento: sin tomar en consideración las explicaciones científicas, sino mirando y viendo en la simple experiencia. Este mirar y «ver en» lo tomamos como un aclarar. Este aclarar significa *llevarnos a la claridad, aclararnos, venir a lo claro*.

Hay que *aclarar* el conjunto de la referencia, no arrancar un fragmento. Así pues, tampoco podemos aclarar la referencia sin aclarar aquello en medio de lo cual la referencia está (cfr. nota complementaria 17). Aun cuando la esencia de la referencia quizá pueda estar oculta, sin embargo, no cabe admitir que hasta ahora la hayamos pasado enteramente por alto y no la hayamos conocido. Hay que conservar la tradición y el modo correcto.

La referencia es referencia a la cosa. La referencia es *nuestra* referencia a la cosa. Guardamos una referencia con la cosa. Y la

cosa «guarda» una referencia con nosotros. Así pues, hay una multiplicidad de aspectos según los cuales tenemos que aclarar la «referencia». (Procedimiento: aunque no despedacemos en fragmentos, no obstante, tendrá que ser posible seguir por separado cada rasgo particular, pero manteniendo la visión de conjunto, y sólo así *aclarar* y desarrollar en cada caso.)

La referencia a la cosa: moneda, árbol, monasterio. Tenemos la cosa delante de nosotros, ante nosotros, está ante nosotros: «esa cosa de ahí». La tenemos estando ante nosotros, en torno a nosotros. Tenerla estando ante nosotros significa: ponerla delante, presentarla, representarla. Y así, la «representación» se considera el modo de la referencia a las cosas. *«Representación»*, término que ya es equívoco en cuanto el concepto de la palabra, pues con ese término designamos tres cosas:

1. el acto de representar
2. lo representado
3. *el modo como* algo está representado.

«Representación»: una palabra y un significado. ¿Qué es eso ya? Y sin embargo: lo que pensamos con esta palabra y el modo como lo pensamos y volvemos a pensar lo ya pensado es lo que sostiene, por ejemplo, todas las «ciencias».

«Representación» e «idea»: «alguien no tiene ni la menor “idea” de un asunto».

Re-pre-sentar: *«tener estando ante sí»*, tener presente, en la *cercanía* de la comparecencia corpórea y «sensible». Esta cercanía también puede ser lejanía: mirada a lo lejos, *mientras que lo próximo en el espacio se sustrae a la mirada.* Los Alpes y el suelo del valle tras la siguiente ladera. Estar presente y hacer presente.

Re-presentar:	a) hacer presente lo conocido;
Imaginarse:	b) «recuerdo» en el sentido usual (volver a hacer presente, en cuanto lo que hubo sido percibido, eso que ahora a uno se le vuelve a ocurrir);
Re-pre-sentar: anteponerlo	c) «presentarse» algo, (en el sentido esencial).

Representar – νοεῖν – percibir – razón.

(Según Kant, la «razón» es la facultad de
La referencia, ya
las ideas,
se advirtió antes:
es decir, la facultad de tener «ideas»: «ideas»
¿y cómo
en un sentido nuevo y,
se interpretó?
sin embargo, tradicional.)
Esto anterior es
lo de hoy, lo obvio.
Concepto de «idea»: ἰδέα – ἰδεῖν – εἶδος – visión – aspecto.
«Ver»: fid. videre – visio – θεωρία – θεάω – ὁράω.
βίος θεωρητικός
Aristóteles
βίος πρακτικός
Ética Nic.,
«visión del mundo»
Vi, 7. 1141b3 βίος πολαυστικός, *speculari*, speculación.
Vita contemplativa
Vita activa
Primacidad del «ver» como hilo conductor de la determinación del
Templum
concepto de conocimiento
«universo»
origen griego: ὄμμα ἡλιοειδές

Los griegos fueron «hombres oculares»; los «hombres» (es esencial la referencia a lo ente) no eran «teóricos» porque fueran hombres oculares, porque tuvieran ojos, sino porque tenían lo ente como compareciente, y porque tenían lo compareciente –lejos-cerca– en la mirada. Por eso, el «ver» era el hilo conductor (ser como comparecencia) y, por eso, ἰδέα era el nombre para οὐσία (la entidad de lo ente).

En la interpretación de la esencia de la ἰδέα es importante la doctrina cristiana. *Ideas como pensamientos de Dios:* «persona» *(«transubstanciaciones»)*. Si esto lo transferimos de forma correspondiente al hombre, entonces las ideas son lo que el hombre se piensa.

Idea = perceptio
Nombre para la cogitatio humana.
perceptum
subjectum
lo re-pre-sentado: el ἔγω
Repraesentatio (Kant)
Poner lo que está dado previamente.
|
– perceptio
representación con conciencia
|
– sensatio
perceptum subjective

— logico conceptum objective

|

— intuitus conceptus

| conceptus empiricus

| notio

| idea

Tratemos de dejar aparte la interpretación moderna *y* la griega, y de dar a la palabra un contenido y un asidero sencillamente a partir de la simple experiencia. *Re-pre-sentar*: tener ante sí y en torno de sí lo ente. ¿Qué es aquí lo esencial? *El estar abiertos*. ¿Qué significa esto?

«Nosotros» estamos en referencia con… (Si recordamos bien, nos daremos cuenta de que estamos girando hacia lo que explicamos antes.) La referencia como re-pre-sentar: éste ya está en sí *abierto para* el «mundo» (unanimidad de un mundear que campa delante). «mundea en torno a nosotros.» El «mundo» es invisible, inasible, y sin embargo, en la referencia del mundo, y sólo en ella, nos salen al paso «cosas», y de entre las cosas un «esto» individualizado que nosotros podemos aprehender. Con el mundo, lo ente es manifiesto, y con ello nos sale ya al paso el posible *«acerca de qué»* del enunciado. Pero con ello, también ya aquello *a lo que* el enunciado se adecua y *con lo que* se ajusta, y *«según lo cual»* se rige y *«a lo cual»* se enlaza. Estar abierto del representar y no-ocultamiento de lo ente (desencubrimiento del mundo y amortiguamiento, apagamiento del mundo). La rectitud se basa en el no-ocultamiento. La ἀλήθεια queda olvidada, pero no eliminada. Ciertamente, tampoco se basa en la esencia. La verdad (concebida de forma esencial) no tiene su lugar en el enunciado, sino que el enunciado tiene por hogar la «verdad».

La referencia con la cosa: *apertura* a la que se abre el representar y a la que la cosa se manifiesta. Esta apertura es lo *mismo*, en lo cual, siendo lo uno, cosa y re-pre-sentación y, por consiguiente, el enunciado sobre…, se encuentran y coinciden. (Esto uno y mismo es lo primero y original.)

La coincidencia se basa en la *mismidad de lo que se muestra* y de *lo dicho*, pero no en la igualdad del aspecto y la constitución

de la cosa, por un lado, y del decir y la construcción lingüística, por otro. Ellos siguen siendo fundamentalmente distintos y, sin embargo, tienen como presupuesto su pertenencia mutua esencial en la *apertura* misma; *es decir, en la verdad*.

Ahora se hacen más claras las otras conexiones: *rectitud*, regirse por, enlazarse a lo enlazante. Enlazarse [?] en el comportamiento y en el modo suyo de *re-pre-sentar*.

Enlazarse a... Sólo puede hacerlo aquello que es libre para..

«libertad»
→ abierto
dejar ser a lo ente
→ estar en el mundo
dejarse,
→ ponerse en libertad
poner en libertad
Por libertad, no dejar ser ente a lo ente.
→ obstinación
| anquilosamiento
Recatado — (¿saber?)
→ lo sabido — conocimiento

La *referencia*, el estar abierto y el hombre. La referencia es aquello donde el hombre está y tiene que estar constantemente, si es que él «es». Así pues, la referencia es algo «en» el hombre (primero, hay que conducir hasta aquí). Pero ¿qué sucede con el hombre? ¿Cómo hemos de preguntar aquí? ¿Qué es el hombre? ¿O quién es el hombre? ¿Quién o qué? Ya las preguntas encierran decisiones. ¿Y tenemos que preguntar ambas cosas y, en concreto, con este «o», y por qué? Para que las preguntas sigan siendo inquirientes. ¿Por qué *esto*? Caemos en el mismo círculo (cfr. más adelante, V). ¿La referencia está alojada en el hombre, o el hombre tiene su hogar en la referencia, y la siente como su casa y al mismo tiempo como un sitio desapacible? ¿Siniestro por desapacible? (δεινόν – tremendo – no de ahora – no de aquí.) Pero si esto es así, si la referencia es el fundamento del ser humano, ¿dónde *«está»* y dónde campa entonces la referencia? ¿Y qué es entonces ella? ¿Sigue siendo «referencia» un nombre adecuado? (El claro.)

10.

Resumen y perspectivas

I. Rectitud y no-ocultamiento.
II. El re-pre-sentar y su historia: ἰδέα – perceptio.
III. Rectitud y objetividad.
IV. Esencia de la rectitud como acuerdo del enunciado.
V. La referencia fundante y «el hombre».

Rectitud y no-ocultamiento (rectitudo – ἀλήθεια)

1. La verdad como adaequatio es rectitud: el regirse por... Se define con mayor precisión como la referencia del representar.

a) los modos del re-pre-sentar (percepción)
(tener presente) «imagen», reproducción «copia mente»
hacer presente
recuerdo mera configuración...
configuración imaginación desatada.
imagen proyectiva de posibilidades que queda sujeto [de algún modo a lo dado], por ejemplo, también la visión a largo plazo del cálculo y la planificación.

Los modos privativos:
apartar la vista, olvidar, obstinarse en lo percibido.

b) Estos modos en su constante unidad y en su constante estar referidos unos a otros (re-pre-sentación y mundo).

2. Esta referencia, que en atención a la esencia objetiva –es decir, al mismo tiempo a su «historia»– llamamos el *re-pre sentar* (representación), hay que aclararla *ahora aún a ella misma.*

a) La referencia como el *«entre» lo representante y lo repre sentado*; entre el hombre y la cosa, que ahora se comprenden desde y en el propio representar. (observación importante sobre el procedimiento y el modo de consideración: no hay que explicar cómo surge la referencia, ni qué condiciones puedan activarse acaso en su consistencia y realización, sino *aclarar qué es ella misma*. Sólo si sabemos previamente lo que algo es, puede arrancar la «explicación» (silla, mesa, casa, bicicleta, motor). La mayoría de las veces pasamos por alto la importancia de lo que ya sabemos: lo que algo es, y el hecho de que, en general, sólo explicamos y aclaramos en atención a ello. *Relación entre explicación y aclaración esencial.* Pero la referencia recíproca *no* es un simple ir de un lado a otro... En círculo. No tiene el mismo peso ni el mismo sentido.)

b) El representar algo... Está abierto:

α) está en sí mismo abierto para;

β) está dentro de algo *abierto* (desde nosotros), *pero al mismo tiempo se lo puede ver* en atención a la «cosa».

γ) lo ente, lo que en cada caso se representa de tal o cual modo, es manifiesto, está desoculto.

δ) siendo manifiesto, se introduce en *algo abierto* (desde nosotros).

Ciertamente, esto abierto y su apertura jamás hasta ahora se los ha advertido ni se los ha captado expresamente, jamás se ha preguntado por ellos ni se los ha fundamentado. No se los ha considerado y, sin embargo, se los ha reivindicado. Sólo ha habido un alumbramiento de

ello: ἀλήθεια.

En atención al estar abierto del representar y al estar manifiesto lo representado, advertimos que el «regirse por»... Entra ya en lo abierto de aquello por lo cual se rige. La cosa misma está en esto abierto. (Dicho más exactamente: la referencia abierta con la cosa es referencia al mundo: sólo dentro del mundo experimentamos, por ejemplo, los plexos de cosas, y en éstos las cosas individuales.) El *«regirse por»* se basa en una apertura: no la «constituye» por vez primera, sino que se asienta en ella. Históricamente, esto significa que la veritas como adaequatio se basa en la ἀλήθεια del ὄν y en la ἀλήθεια τῆς ψυχῆς. ἀληθεύειν = *mantenerse en una es tancia en la* ἀλήθεια. (Aristóteles vio esto, pero no lo comprendió. Él fue justamente el empuje para el posterior velamiento.)

El re-pre-sentar y su historia: ἰδέα – perceptio.

Ahora, primeramente, no seguimos indagando sobre la rectitud del enunciado y lo que forma parte de ella, sino que reflexionamos sobre el fundamento sustentante: el re-pre-sentar y, en concreto, reflexionamos sobre la historia de su esencia, pues si es tal fundamento, entonces tiene que haber sido visto ya tempranamente. (νοεῖν – λέγειν → ἰδεῖν.) Pensamos sobre esto no para limitarnos a registrar historiográficamente algo pasado ni a fin de conocer opiniones y doctrinas antiguas, sino para aprender a experimentar *lo que campa* y sustenta, para afinar una sensibilidad para ello, a fin de que podamos decidir sobre lo futuro. *(Lo verdadero y la verdad.) Lo auténtico verdadero que el futuro hombre histórico tiene que alcanzar es la esencia de la verdad*. Esto ya lo tocamos brevemente antes (sobre «tipo» y «especie» y sobre género, cfr. Lo dicho antes sobre Nietzsche); pero ahora lo tomamos en una conexión esencial. Cfr. arriba apartado 9.

El re-pre-sentar –tener ante sí– lo ente en aquello como lo cual se *aparece*. εἶδος – ἰδέα: Platón. Ofrecer un aspecto, comparencia, en la que, en cada caso, lo correspondiente comparece y es ahí. («Ver» y «ojo». Su relación. Ver «con»

los ojos. No vemos porque tenemos ojos, sino que tenemos ojos porque podemos «ver». «Ver»: lo coloro, lo extenso, lo que tiene forma. Vemos lo que, al mismo tiempo (simultáneamente), está presente y, sin embargo, a la vez se halla «lejos», «apartado», «ausente». Distancia: ἀντικείμενον.)

a) εἰδος – ἰδέα – ἰδεῖν – ver (ἰδέα *y* ἕν, cfr. más adelante): *prioridad* del «ver».

Es decisiva la determinación occidental del «*conocimiento*» y, por tanto, en general, lo es para la referencia al mundo.

«Visión del mundo». (El último resto inadvertido de platonismo y helenismo.)

La σοφία. Conocer – Contemplatio, *templum*: *universo*.

θεωρία; vita contemplativa – vita activa.

speculari – visio – intuitus.[13]

Los griegos como «hombres oculares». ¿Por qué? Porque estaban orientados a la luz, a la claridad, a la vista.

ὄμμα ἡλιοειδές perspectiva, visión, comparecencia (ser)

b) εἶδος (καθ᾽ αὑτό) y

πρότερον τῇ

φύσει

πρότερον πρὸς ἡμᾶς

prioridad del «ser» / *el pre-cedente*

prius a priori

Compareciente, ente, lo más ente, ὄντως ὄν

c) εἶδος – visión (unidad) ἕν – πολλά / «ἕν».

d) εἶδος – τέχνη: producir (*poner* afuera) y modelo (imagen antepuesta), hacer, crear, creatio.

2. ἰδέα *e idea como pensamiento de Dios*, del creador. (No es ella misma lo ente que campa.) Las ideas están alojadas en la realidad del dios creador. Deus – summum ens – ens entium – verum – veritas («sujeto») – actus purus. Frente a ello: certitudo – ascensus.[14]

3. *Mentis* idea – perceptio – perceptum

idea innata[15] – in mente

Meditationes de prima philosophia, II. Med. De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus.[16]

notitia: conocimiento en el sentido del conocer con certeza.

Lo dado de entrada es lo dado al yo y lo hallable en el yo en cuanto tal yo: cogitationes – sensationes. Cogito = cogito me cogitare – sentire – velle – consuetudo [?].[17]

Lo sensible: «las perceptiones» / natura mentis – extensum certe cogitatum,[18]

es lo primero y lo más próximo y, por tanto, aquello de lo cual partimos «luego».

Lo claro e inequívoco, cierto – extensum. Lo ente matemático es lo propiamente ente.

Lo que es y permanece en la cera: extensum quid.[19]

4. cfr. arriba 1b: ἰδέα y πρότερον

perceptum y a priori.

Lo dado de entrada, en el re-pre-sentar, ahora: re-pre-sentar como ponerse a sí mismo: *poner a seguro, aseguramiento*.

Kant ocupa una posición intermedia, en cuanto que aquello tiene ahora el carácter del estar representado y de la objetualidad.

Entender la historia esencial de la «re-pre-sentación» posibilita una comprensión del concepto moderno de verdad: una cuestión muy debatida.

VI. Verdad como *rectitud* del representar

Objetualidad: *objetividad* (rectitud y seguridad, cfr. Nota complementaria 17).

Descartes y Nietzsche.

|| ... de figuras

No sólo incorrección, no-rectitud, como afianzamiento en una constancia en el representar.

|| Históricamente

Re-presentar como detención del devenir sensible.

En lo que todo eso se fundamenta.

Imperceptibles que «debatieron» opiniones y «pareceres»

V. *Rectitud como acuerdo del enunciado con la cosa*

1. Lo mismo es lo abierto, que para lo que está abierto es como lo abierto desde lo manifiesto. Lo mismo en la mismidad *de lo que se muestra y de lo dicho*. *Mismidad en el ámbito esencial de lo abierto*. Pero no adecuación o ajuste «cósico» del aspecto con la constitución del «enunciado» como construcción verbal y cosa.

El *«enunciado sobre»* se adecua; representando, llega a un acuerdo en algo uno entre lo *representado* y lo *entregado a su posicionamiento*. ¿Qué es eso?

↑

«Lo contra puesto»[20]

2. *Enunciado sobre*… (remitencia) es *enunciado de*…

¿Por qué? (Cfr. Nota complementaria 20.)

Lo uno y lo mismo del acuerdo entre el enunciado y lo ente es *más original* [que éstos], y se determina desde la referencia (apertura – claro – ser).

3. «Enunciado sobre» y la «medición conforme a». *La medida*. El «conforme a qué» de todo regirse. «regirse conforme a» y *libertad.*

la libertad para la esencia os hará verdaderos, es decir,

os llevará a lo *verdadero* (el claro del ser, es decir, el campar la verdad).

la verdad os hará libres (pero entendiéndolo de otra forma que en la Biblia).

La libertad para la esencia libera de las cadenas de la *mera corrección y rectitud* y de su dominio. Lo correcto nunca es lo verdadero. Pero *lo verdadero* da el fundamento para la posibilidad y el derecho y los límites de la rectitud.

V. *La referencia* (el re-pre-sentar – estar abierto – apertura) *y el*

hombre

Cfr. arriba el «enunciado sobre» (la referencia y el enunciado). Si la referencia está empaquetada en el enunciado y enganchada a él, o si el enunciado y el decir *vibran en la referencia*. Ahora: la *referencia misma*. ¿Dónde está? ¿Enganchada al hombre y hecha por él, o el hombre pende esencialmente en esta referencia? ¿Cómo es entonces su esencia? Cfr. apartado 9. El hombre *tiene su hogar* (su procedencia) en esta referencia, pero no se siente en ella como en casa. Ella es desapacible y, por tanto, siniestra. Δεινόν. Lo tremendo, lo no de aquí ni de ahora, y lo desapacible y siniestro. El hombre y la diferencia del ser (el «y»).

1. Historia esencial

Representar

ἰδέα — perceptio

ap-perceptio hacia...

re-pre-sentar-se / «ser consciente»

«sujeto»

2. Transformación del *«a priori»*

(1) carácter de la entidad de lo ente.

(2) carácter del estar representado del representar, es decir, del ser representante (es decir, el «sujeto», el hombre).

3. Representar: *la referencia sustentante de la rectitud. Al transformarse la esencia de la representación, se transforma la esencia de la rectitud.* El re-pre-sentar es empaquetado dentro del sujeto, y sólo ahora surge la pregunta por la referencia con el «objeto».

Re-pre-sentar como asegurar. Rectitud como seguridad: «validez».

4. Rectitud y pérdida de la esencia de la verdad.

5. *Rectitud* / acuerdo (no reproducción) concebido desde la verdad como claro del ser.

11.

Reconocer, advertir como «ver» / ἰδεῖν; θεωρεῖν

Percibir el ser de lo ente (ser-qué) es como un «ver» porque el «ver» hace comparecer de un modo peculiar, un modo en que lo compareciente está ahí delante y se manifiesta en su *estancia*. *Comparecencia y estancia y, por tanto, despliegue del qué*. (¿Cómo es el «oír»? «Oír» y «decir».) En el oír, la sucesión y la serie de las notas no son lo que contiene, como sucede en el caso del ver, que ve un «además» de lo que hay dado. En lo oído, no hay tal bastar a eso que se proyecta como ser (φύσις).

12.

El «ver» como advertir / la referencia «con» el ver

A diferencia del ver como mera percepción sensible, el advertir se determina desde aquello que percibe y para lo cual tiene «olfato», νόος.

Lo avistado al advertir algo (ἰδεῖν) es el ofrecer un aspecto (pero no sensible). *Advertir la entidad de lo ente*. Aquí surge la serie de preguntas:

1. El advertir, ¿es la referencia original con el ser o es sólo la referencia del percibir?
2. ¿En qué medida la meditación sobre el ser tiene que «comenzar» quizá con la determinación de esta referencia? (νόος – λόγος). Percepción, asumir, «olfato» para algo, el conocimiento más preciso
3. ¿Cómo ha de campar una referencia original con el ser?
4. La «referencia con» el ser, ¿es en general lo esencial de la verdad del ser?

13.

Representación y a priori

1. «Representar»: (percibir, asumir).
(El manifestarse como ser mismo.)
ἰδέα.
Pero aquí está ya la equivocidad; aquí ya hay una referencia al «sujeto»
2. *Posicionarse* (cfr. Apartado 14). Lo representado es un suceso «en el» representante mismo, del modo de ser del representante. («Sujeto».)
3. Posicionarse – «tener conscientemente»
«auto-conciencia»
cogito = cogito me cogitare
«reflexión» / perceptio – como mentis
inspectio[21]

La transformación del re-pre-sentar y la transformación del «a priori». La amplitud de lo *antecedente*.

1) lo antecedente (temporalmente) en el orden del captar y concebir.
2) lo antecedente en el orden del *ser*.
a) brotar, aparecer – ἰδέα.
b) objeto – objetualidad.

En la metafísica antigua y en la moderna, lo a priori es siempre lo antecedente, en el sentido de lo que *nos antecede*, lo que nos conduce, lo conductor, lo condicionante, lo posibilitante. En la modernidad, lo a priori pasa a ser lo antecedente del re-pre-sentar. (Este antecedente *no* es lo que primero se capta en la

secuencia del enterarse y captar, sino todo lo contrario.) Lo antecedente del representar se encomienda al re-pre-sentar. Lo antecedente, lo a priori, se desplaza al sujeto. (Pero no es ni lo objetivo ni tampoco lo subjetivo, sino, en todo caso, el ser mismo.) *De este modo*, lo antecedente está implícitamente fundamentado en la apertura de algo abierto. Es más, es justo conocerla exactamente. Pero en realidad sucede al revés. El «mundo» es anterior a todo lo objetual y a todo ente. ¿También al ser?

14.

Rectitud – objetualidad – validez – verdad

Re-pre-sentar como posicionarse. Posicionarse como aquello de cuyo encargo (de cuyo hacer posicionarse) y de cuya encargabilidad (de cuya incitación a posicionarse) el re-pre-sentar puede estar seguro. Posicionarse frente a... ⊃ (re-flexión): auto-conciencia, esencia de la conciencia. *Posicionarse como asegurar*, como poner a seguro. Lo asegurado, lo puesto a seguro, es lo que se ha hecho detener. Lo que está así detenido es lo que está frente al posicionarse, lo contrapuesto, el *objeto*.

Lo correcto (lo verdadero) es lo que está asegurado de esta manera. Lo correcto es lo objetual (objectum). *Rectitud es objetualidad: objetividad*. Lo asegurado, lo seguro, es lo *vinculante*. Lo vinculante es lo válido. Rectitud y validez: la suprema rectitud es la validez de mayor alcance. Finalmente, queda sólo el aseguramiento de lo constante (la pregunta acerca de qué «sea» lo objetual mismo pierde su sentido), es decir: *qué es vinculante para todos, en todos los sentidos del re-pre-sentar, en todo momento, en todas partes, pudiéndose entregar y posicionar en todo momento como constante*. Esto válido es lo *«objetivo»*.

Lo válido es, por ejemplo, el funcionamiento de los motores del avión. Todo lo técnico. Universalmente necesario, para los rusos, los japoneses, los americanos, los italianos y los alemanes y los ingleses y los chinos.

Esto válido es lo «objetivo». Pero esto «objetivo» no es lo verdadero. *Lo verdadero no es en cada momento ni para todos igual de válido, es decir, indiferente*. Lo «verdadero» no «vale» en

absoluto, sino que campa, se desencubre o se encubre. *Lo verdadero es lo más escaso*. Ya de entrada es tan escaso para los pueblos y las gentes como para los individuos. Lo verdadero en el sentido de lo «objetivo» es el asolamiento de la esencia de la verdad → lo *ob-iectivo*, que en todos los sentidos del re-pre-sentar como posicionarse y para todos los re-pre-sentantes, en cada momento y en todas partes, es al mismo tiempo entregable y posicionable, y que, siendo así lo constante, está disponible y, por tanto, es válido.

15.

Por qué se pierde la esencia del desencubrimiento

Por dos motivos esenciales y vinculados uno con otro:

1. Porque inicialmente no se lo desarrolla y ni siquiera se pregunta por él ni se lo fundamenta, por eso es tan vulnerable y está expuesto a ser sometido por la ἰδέα;
2. porque el ἰδεῖν se transforma en perceptio y, por tanto, el re-presentar se transforma en posicionarse. La verdad como rectitud pasa a ser objetualidad, objetividad, y ésta pasa a ser seguridad y validez. De esta forma se ha sepultado todo lo que podría indicar el camino hacia la esencia del no-oculta-miento y el estar en éste. Todo se precipita buscando el aseguramiento. Lo verdadero es lo asegurado, lo «objetivo», es decir, lo puramente *«subjetivo»*. La esencia del no-ocultamiento (ἀλήθεια) se pierde porque no se ha obtenido la esencia de la apertura. Ésta no se ha alcanzado porque, en el comienzo, el ser no ha hecho apropiado al hombre para la verdad de aquél.

16.

«Rectitud» concebida desde la «verdad»

Rectitud concebida como concordancia, como adecuación y ajuste. Pero aquí todavía son posibles e imposibles diversos puntos de partida.

Sobre la base de la *subjetividad* del hombre («el ser humano»)

La concordancia no precisa concebirse como reproducción.

La concordancia no precisa concebirse como asignación.

La concordancia no precisa concebirse como pertinencia.

Si a la referencia sustentante se la divisa en su esencia, entonces la concordancia puede definirse desde esa referencia (es más: justamente cuando la referencia sustentante se divisa en su esencia la referencia tiene que definirse así:) como un acuerdo entre el comportamiento que está abierto (re-pre-sentar enunciativo) y lo ente que está abierto en lo abierto. *Acuerdo* en lo mismo, *en lo abierto en cuanto tal*. ¿Qué significa *la estancia en el mundear del mundo*?

17.

RECTITUD Y NO-OCULTAMIENTO (APERTURA)

1. La interpretación moderna de la rectitud y la subjetividad sin remontarse al no-ocultamiento.
2. La interpretación de la rectitud remontándonos al no-ocultamiento. (En ello, el modo de pensar metafísico sólo se asume en apariencia.) pero esta interpretación exige que, por su parte, el no-ocultamiento se piense más originalmente y que, por tanto, se pregunte en el comienzo por la esencia de la *verdad*.
3. Por eso, si la «rectitud» se concibe como una figura esencial de la «verdad», eso no significa que el no-ocultamiento meramente le sea dado por añadidura como un «complemento», sino que, más bien, también se ha transformado la esencia de la rectitud. La transformación se acuña en las tesis: *Lo correcto nunca es lo verdadero. Lo verdadero es la esencia de la verdad*.

18.

VERITAS COMO ADAEQUATIO (RECTITUD) Y LA «TEORÍA DE LA REPRODUCCIÓN»

La *rectitud* no es la esencia original de la verdad. La «rectitud» misma necesita aún que su esencia se esclarezca sobre la base de la esencia original de la verdad. ¿Qué se rige según qué? (No una «imagen», una pintura según el modelo de una cosa.)

Pues:

1) Esta cosa tiene que mostrarse ella misma para ser criterio.

2) En este caso, la *pintura* tiene que ser, al fin y al cabo, un saber y algo que *representa* como sabiendo. Una pintura sólo presenta algo, pero no representa (aunque en un sentido impreciso hablemos así). Rectitud como pertinencia del enunciado en una situación *(el enunciado es pertinente, es atinado, es certero)*. *Ser certero*. Asignación de un «símbolo» a un «fenómeno». Rectitud como pertinencia, como atinamiento, como *ser certero*. *Ser pertinente, ser certero, atinar con lo ente. Ser certero: seguridad de acertar. Asignación del enunciado a la situación.*

19.

«VERDAD» (UN EXAMEN)

Tratamiento de la pregunta muy debatida: ¿hay una verdad objetiva? Esta pregunta se plantea a menudo, y para responderla se discute muy apasionadamente: sí y no y duda. *Pero a la pregunta misma no se la piensa a fondo mientras no se haya explicado qué significa «verdad objetiva».* Decimos:

1. ¿Qué significa en esta pregunta «verdad»?
2. ¿Qué significa ahí «objetiva»?
3. ¿Qué significa «hay»?

Sobre 1. (a) si verdad viene a significar *rectitud del representar*, entonces «lo verdadero» (la verdad) es lo *re-pre-sentado correcta mente*, es decir, lo que se corresponde con lo re-presentado (con lo ante-re-pre-sentado), lo objetual, el objeto mismo contrapuesto, lo *objetivo*, y la pregunta dice entonces: ¿hay algo *objetivamente objetivo*? (¿Hay un río que consta de agua?) Es decir, ¿hay *objetividad* ? Como es manifiesto, sí. ¿Dónde y cómo? *Validez universal*. (Pero ¿qué sucede con la *«objetividad»* misma y en cuanto tal?)

(b) Si verdad viene a significar el no-ocultamiento de lo ente, entonces lo verdadero es lo no-oculto. Pero éste, justamente, no precisa ser re-pre-sentado, ni se lo puede alcanzar sin más trayéndolo ante sí. El hombre puede pasar de largo ante lo no-oculto, puede sustraerse a él, puede escudarse frente a él. *Lo no-oculto no es ni objetivo ni subjetivo*. El discurso sobre la «verdad objetiva» no tiene ningún sentido. Así pues, el discurso sobre la verdad objetiva, o bien es una tautología, o bien *no tiene ningún*

contenido en absoluto.

Sobre 2. Con lo anterior se ha dicho ya algo sobre la esencia de lo «objetivo» y la objetividad. Gusta de llamarse lo «objetivo» a lo que es independiente del sujeto. Pero lo objetivo no sólo no es independiente del sujeto, sino que es lo que depende única y propiamente del sujeto: lo re-pre-sentado, lo puesto frente a un re-presentar. Toda «verdad objetiva», en cuanto a su esencia, es relativa al «sujeto» (al hombre). Pero la pregunta sigue planteada: ¿el hombre es «sujeto»? ¿La esencia del hombre se cumple en la subjetividad? ¿Es decir, en el re-pre-sentar vuelto y ajustado a sí mismo, que establece la intelección propia, en el sentido de la calculabilidad y la certeza matemática, como criterio de lo que se puede saber? ¿O el hombre como «sujeto» es, de hecho, sólo el «sujeto», la degeneración por antonomasia del hombre? ¿Degenerado y extraviado en una *monstruosa pérdida de su esencia*?

Sobre 3. Si «hay» «verdad», ¿entonces la «verdad» «es»? ¿Y qué ser tiene «la verdad»? a) lo verdadero en algún sentido, b) la esencia de lo verdadero. *«Verdad y ser.»*

La «verdad» es «independiente» del hombre, pues verdad significa campar lo verdadero en el sentido del no-ocultamiento. [En su otro sentido,] la «verdad» es «dependiente» del hombre y es causada, ocasionada, hecha, producida.

Pero el hombre es dependiente de la verdad, si verdad es el claro de la diferencia del ser en cuanto su campar. Pues «depender» significa: estar determinado y templado (pero no causado) en su esencia.

III.
RECTITUD – CERTEZA
(Objetualización – mecánica cuántica)

20.

¿Qué implica que la verdad como rectitud pase a ser certeza?

Antes que nada, con ello se lleva a cabo un afianzamiento definitivo de la esencia de la rectitud, de tal manera que la ἀλήθεια queda desplazada y expulsada. Pero eso no excluye, sino que implica, que justo ahora, en el ámbito del representar, aparezca una nueva manera de manifestarse y, por tanto, un hacerse manifiesto y, por consiguiente, la apariencia más capciosa, como si eso fuera justamente lo mismo que la ἀλήθεια. (cfr. La conexión y la diferencia de ἰδέα, idea, perceptio, idea e «idea absoluta» (en Hegel).)

Saber pasa a ser tener conciencia de y conciencia de sí (dicho brevemente: tener «conciencia de...» como ser consciente de una cosa [objeto]). Tener conciencia de algo, que algo sea objeto de conciencia, significa que ese algo está representado, que está entregado a un posicionamiento, y eso es la objetualidad.

Rectitud como acuerdo con el proyecto objetual. Conformidad entre el cálculo y lo calculable: seguridad, necesidad, universalidad, validez, vinculatoriedad.

21.

Abandono del ser y «visión del mundo»

En su esencia, las «visiones del mundo» son todas iguales: por eso combaten unas contra otras. Su igualdad se basa en la misma confusión en cuanto a su esencia que las «visiones del mundo» expresan inmediatamente en aquello que tienen que decir acerca de sí mismas. Y eso es lo siguiente: «cada pueblo y cada hombre se crea y se escoge la visión del mundo que se adecua a su esencia». ¿De dónde y cómo se determina la esencia de un pueblo? ¿Quién decide sobre la adecuación e inadecuación de la «visión del mundo»? ¿Qué es en general la «visión del mundo»? ¿Ha existido jamás un pueblo que primero haya sido y sólo luego se haya conseguido una visión del mundo? ¿Cómo se le ocurre a un pueblo tener una «visión del mundo»? ¿Y qué es un pueblo *antes de* haberse conseguido la visión del mundo? Y si no hay pueblo sin visión del mundo, entonces ¿qué es y cómo es un pueblo?

En la frase aducida, ¿desde dónde se decide con tanta obviedad sobre «pueblo, hombre, visión del mundo»? Sobre la base de la subjetividad, que concibe el ser como estar representado y como objetualidad y realidad, haciendo que éstas surjan en el representar y en el obrar del hombre, en eso que se da en llamar «vida», igual que a la planta le salen brotes y hojas, a esa planta de la cual, en lo esencial, acaso aún se sepa menos que del hombre.

Y este dominio de la subjetividad se basa en la obviedad de lo ente y de su ser. En virtud de ésta, todo está ya previamente en

orden. Una vez que el ser ha quedado olvidado, el paroxismo y el arrebato del hombre ya pueden comenzar. Todos los caminos están abiertos para explicar todas y cada una de las cosas como propias de la humanidad.

Visión del mundo sin mundo, historia mundial sin mundo: la mera cría del hombre y la elaboración y asimilación de la tierra; el consumo y el gasto como fundamento de la institución y organización incondicional de lo objetual.

Objetualidad y apagamiento del mundo. El encegamiento se corresponde con la desolación, y es lo incondicional de la mera ceguera.

22.

Ser – objetualidad – verdad

1. La objetualidad es una posible consecuencia esencial del ser que se ha transformado en ἰδέα, idea, perceptum.

2. La objetualidad ocupa así el puesto del propio ser y de lo ente: «es» como objeto.

3. Pero la objetualidad, siendo el estar representado, es al mismo tiempo lo asegurado del acercioramiento y del aseguramiento.

4. Aseguramiento es erigir lo correcto, cuya rectitud consiste en que el re-pre-sentar, en cuanto posicionar-*se*, tiene certeza de sí mismo de una manera que no admite ninguna duda dentro de este representar.

5. La objetualidad, en cuanto tal rectitud, es al mismo tiempo «verdad». De esta manera, siendo que hace mucho tiempo ser y verdad (φύσις – ἀλήθεια) se habían desprendido del comienzo separándose uno de otro, ahora vuelven a coincidir en un nivel diferente.

6. Esta coincidencia hace que el ser desaparezca en la objetualidad y la seguridad y el aseguramiento de lo constante. La verdad misma pasa a ser validez y vinculatoriedad.

7. Así no puede surgir un genuino preguntar por la referencia entre ser y objetualidad.

8. La objetualidad puede conservar su legitimidad dentro del re-pre-sentar. Pero entonces no es ni el ser mismo ni tampoco el suelo esencial para la verdad.

9. Lo ente es capaz de hacerse objeto. El ser no desaparece en la objetualidad. El ser tampoco se agota en la objetualidad.

10. La objetualización de lo ente despliega su figura fundamental en la técnica, que hay que pensar metafísicamente. En el círculo de la «técnica» concebida de esta manera, recae también «la ciencia». (Cfr. Tesis conductoras.)[22]

11. La objetualización surge de una humanidad para la que, previamente, la naturaleza y la historia se han desmundanizado, y eso significa que han sido adiestradas para la pura planificabilidad de un dominio que hay que establecer y organizar.

12. Cuando la objetualidad se hace medida para el ser, el mundo tiene que trocarse en no-mundo. El «mundo» es indestructible, en el sentido de que ninguna humanidad puede destruirlo ni extinguirlo. Pero el no-mundo de un mundo es la base del asolamiento de lo ente con el propósito del nuevo establecimiento y organización de todos los objetos.

23.

Mundo y objetualidad

Lo objetual enlaza el comportamiento con el re-pre-sentar como un entregarse al posicionamiento de lo puesto conjuntamente. Este «posicionar» es un asignar posiciones y, de manera previa, el constituir organizándola una pluralidad de posiciones y puestos (puesto de trabajo: «puesto» y sitio; el puesto está aun más sujeto a la organización que el sitio). Lo objetual fuerza al comportamiento a formar para el orden de marcha. Lo objetual retira la posibilidad de la comunidad en el sentido del «ser en el mundo» originalmente existente. La forma incondicional del encargo que entrega a un posicionamiento es el asolamiento bajo la forma del consumo ilimitado, que ha hecho desaparecer todo lo original. La pertenencia mutua histórica de la determinación es vulnerada por el poder como la esencia de la objetualidad, y en su lugar aparecen *la organización y la movilización*.

Las medidas que se adoptan son confeccionamientos a medida y adiestramientos para organizarse dentro de la calculabilidad incondicional. Ser unánime con ésta es lo que caracteriza ahora a la concordancia (es decir, a la rectitud).

Las medidas que se adoptan son disposiciones preventivas del apoderamiento. El apoderamiento sólo autoriza lo objetual para volver a hacerlo desaparecer en el ámbito ampliado y más asegurado del objeto. En las medidas de apoderamiento impera una desmundanización del mundo. El hombre es hecho a lo objetual como a un «mundo» que es no-mundo.

La *objetualización* es, en la modernidad, un no dejar que

impere el mundo, sin no obstante poder prescindir del mundo.

24.

La mecánica cuántica y la objetualización

La mecánica cuántica y la objetualización experimentan en su procedimiento propio lo ineludible del procedimiento objetualizante de introducirse conjuntamente a sí mismo y, por tanto, a la referencia de la objetualización (situación, aspecto, mirada previa, vía y proyecto), en el enunciado sobre el objeto.

La investigación que antes simplemente se limitaba a arrancar ahora se convierte en insegura. Pero eso sólo significa que las medidas de aseguramiento se vuelven más abarcantes. *El aseguramiento se hace más omnilateral*.

Ya no puede eludirse la pregunta de quiénes somos «nosotros», para quienes el «objeto» es, en cada caso, un objeto. Pero ¿qué significa esto? *¿Diseccionamiento antropológico?* De esta forma, el hombre sólo fue hecho, *además, por si fuera poco,* «objeto» de un sujeto que a su vez también es pasajero y evasivo. Es decisivo averiguar cuál es la *relación* sujeto-objeto, en cuanto relación, en su esencia y fundamento esencial, y sacar este preguntar del círculo de la «teoría del conocimiento» y de la «metafísica del conocimiento».

25.

INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA MECÁNICA CUÁNTICA

Interpretación filosófica de la mecánica cuántica: ¿qué significa eso?

1. Interpretar *la mecánica cuántica* en lo que se refiere a sus fundamentos filosóficos.

2. Exponer *la mecánica cuántica misma como tipo de y como contribución a la filosofía*.

La *mecánica cuántica* es un tipo de física. ¿Por qué hacer entonces aquí una mención especial? En atención a su relevancia para la filosofía. ¿Qué tipo de filosofía es ella?

Un exigencia *fundamental* a la filosofía y de las ciencias hacia una «filosofía» para *«Física» y «filosofía»*.

La pregunta de Kant por la «posibilidad» interna de una metafísica teórica. La pregunta de las ciencias naturales y de la naturaleza es sólo un camino (y no «teoría del conocimiento»; cfr. *Fundamentos metafísicos de las ciencias naturales*).

En la mecánica cuántica es decisiva *la renuncia a la objetivabilidad del acontecer natural*. (¿Qué significa «objetivación» y «objetividad»?) intuición: 1) percepción sensible (¿qué implica eso?). A) lectura de la posición de una manecilla. b) construcción de un aparato.

Objetualización: el proyecto objetual de la física *clásica*. Lo cual forma parte tanto de una «naturaleza» como del estado de movimiento. ¿Por qué, sin embargo, las formas de manifestación

del objeto atómico (partícula – campo) constituyen una disyunción *completa* (o bien lo uno, o bien lo otro)?

Proyecto en cuanto al *impulso* (dirección y magnitud del movimiento). Proyecto en cuanto al lugar, porque en la naturaleza física nunca está determinado previamente que la objetualidad sea completa. El estado global de un sistema jamás es completo.

Conocido, «objetivamente» calculable para cualquiera, en cualquier lugar, en cada momento, bajo todo aspecto: donde esto se presupone, es posible el *modelo*.

26.

La experiencia y lo esencial

Que sólo donde se dispone de la *experiencia* el pensar cotidiano presta *atención* a lo esencial (siendo movido aquí por la experiencia al preguntar filosófico: pero éste tiene que estar ya dispuesto como dimensión, tiene que ser «a priori», porque aquí cada vez se aproxima más lo contrario), surgiendo así la posibilidad de *diferenciar*. Kant no quiere una teoría científica de la ciencia natural matemática. Sino sólo el *punto de partida*. Para la pregunta de Kant, la teoría cuántica no modifica nada esencial, ni nada esencial puede modificar ningún progreso de la ciencia.

27.

[Mecánica cuántica y objetualización]

¿Con referencia a qué se interpreta filosóficamente la mecánica cuántica? ¿En atención a la objetualización de los objetos? ¿Y qué es eso? Representar lo ente tal como «es», o tal como aparece. Representar tal... Como... Ésa es la referencia de la concordancia del conocimiento con el objeto. Esta concordancia es, desde antiguo, el distintivo de la esencia de la verdad. Así pues, la mecánica cuántica se ha puesto en relación con la pregunta por la esencia de la verdad y por la apropiación de lo verdadero. *Lo «fundamental» de este propósito*. Pero ¿puede la «ciencia» establecer algo acerca de ello? No. Y en caso de que pueda, entonces sólo en la medida en que se la interprete «a ella» «filosóficamente». Eso ella no lo puede realizar por sí misma. *La primera pregunta: ¿dónde tiene su sitio la objetualidad de la física en cuanto tal?*

28.

Realidad

Realidad = *lugar, impulso*
= Objetualidad
= *Estar representado*
Ser conocido

Cuando esto es imposible, tampoco hay ninguna objetualidad. ¿Modificación del concepto de objeto? El objeto sólo es objeto para un sujeto, no existe ningún «objeto en sí». Siempre que se habla de objetos, el objeto es constantemente *objeto para nosotros*.

El hecho de que haya el modo como es para nosotros, } a) es lo que hay que preguntar
b) y en ello, dónde estamos nosotros en cada caso:

La objetualidad del objeto y su referencia regresiva al representar. El respectivo ámbito del mundo que corresponde a cada representar conductor.
Representar y mundo.
Mundo y ámbitos del mundo.
Ámbito del mundo y campo del objeto.

La mezcla y la confusión, el solapamiento de los campos de objetos dentro de un mundo que ya por sí mismo oscila.

«Realidad»: en qué consiste su esencia. *Atribución de la realidad*

a un «objeto».

Objetualidad y realidad

1. «Aquí está una silla.»
La *silla misma que está aquí*

«Yo veo una silla.»
(en la hipnosis, en el sueño)

Donde
Weizsäcker: está lo propiamente real

la silla →
«Aquí está una silla.»

el *estar* aquí →
«Yo veo una silla.»

¿*Es lo mismo?* Realidad de la silla = Objetualidad = estar representado.

Veo una silla. ¿Tres cosas?
1) cosa
2) Ver (sensaciones)
3) Frase (juicio)

¿Qué es la diferencia:
1) Intento de la descripción de lo dado
2) inmediatamente a nuestra conciencia

¿Qué es «teoría»?

IV.
LA MISMIDAD (IDENTIDAD)
(LO UNO) – ἕν

29.

Todos los pensadores piensan lo mismo

Todos los pensadores piensan *lo mismo*, pero no lo «igual», o, dicho más exactamente: lo igual no es lo mismo. *Lo mismo*. Pensar lo *mismo* es lo *más difícil*. Entre todos los «filósofos» genuinos existe una φιλία original: una *«amistad»* dentro de la suprema enemistad.

30.

Lo esencial

Por qué «la ciencia» nunca puede encontrar –y eso significa al mismo tiempo también: fundamentar– lo *esencial*. Cfr. tesis conductoras.[23] Porque toda ciencia en cuanto tal es «positiva». Positum: puesto ya como fundamento, y ni siquiera ha sido puesto «por» la ciencia, sino sólo «para» la ciencia.

Lo esencial (el ser): ¿desde dónde y cómo se determina? Ya sea extensum (por ejemplo, en Descartes), o «energía»/corpus, o algo totalmente distinto: el árbol, el pozo. El hombre (obra e ingredientes activos). El sol: el disco, la esfera; «astronómicamente». ¿Diversos niveles, en función de la *opinión* del hombre? ¿O? En función de la pertenencia del hombre al ser: el árbol como mundano es «subjetivo» y como objeto biológico, «objetivo».

31.

Mismidad – constancia – «substancia»

Kant. Primera analogía.[24] Principio de la perseverancia (de la substancia). «Lo que es en todo momento»: *lo permanente*, *lo perseverante*. (El tiempo mismo es permanente, y no cambia.) Duración y magnitud de la comparecencia en el tiempo. El tiempo no puede percibirse en sí mismo. Hay que demostrar que en todos los fenómenos hay algo que persevera. Pero lo perseverante no es sino el modo de representarnos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

32.

Lo mismo (lo uno)

Lo mismo (lo uno): es un distintivo de la diferencia del ser. Hay que pensar en qué medida lo es. Ya tempranamente, en el comienzo del pensamiento occidental, se menciona este distintivo.

Anaximandro: ἐξ ὧν εἰς ταῦτα

Heráclito: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφός ἐστιν ἐν πάντα εἶναι (fragmento 50).

Aquellos que no me escuchan a mí, sino a lo congregante (la recolección original), coinciden en esto que hay que saber originalmente: todo es lo mismo.

La anotación de Hölderlin en el libro de recuerdos de Hegel:

Goethe
Placer y amor son
lo que allanan el camino para las grandes hazañas.
Tub[inga]
12 de febrero
1791
Escrito en conmemoración.
(Símbolo) ἓν καὶ πᾶν.
Tu amigo
M. Hölderlin[25]

(Lo uno y, por tanto, en él, el universo.)

Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[26]

Lo mismo – (idéntico) – *lo uno* (ἕν) «sistema».

1. Siempre lo mismo, lo uno, aquello a lo que en todo comportamiento con lo ente cualquiera puede regresar «él

mismo» en cada momento con seguridad (de forma inequívoca). Desde donde todo puede explicarse unitaria, continuadamente, es decir, el representar como lo operado por este operante.

«El sistema», «lo sistemático»; cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, a 832, B 860. Oposición entre rapsodia y sistema. ¡«Bajo el gobierno de la razón»!

Mismidad, unidad y sistema.

El principio de la conservación de la energía.

33.

Dos dificultades y preguntas

En el curso del semestre se han expresado varias veces por escrito y oralmente.

1. Diferencia entre el saber filosófico y el conocimiento científico.
2. En relación con la primera pregunta: si esta forma del pensamiento filosófico proporciona en general un conocimiento y si tiene fuerza demostrativa. «Un mero ir hurgando en las acepciones de las palabras», «sin fuerza demostrativa». Cfr. nota complementaria 17. Cfr. Platón, *Teeteto*: la narración de cómo tales, contemplando el cielo y las estrellas, se cayó en un pozo y, estando ahí, una muchacha tracia se burló de él. Quiere averiguar lo que hay arriba en el cielo y ni siquiera ve lo que tiene bajo los pies.

Pero antes queremos avanzar algunos pasos con nuestras reflexiones. Ejercitación del pensamiento filosófico, es decir, aprender a experimentar el peso principal de lo sencillo y lo inaparente. Para nosotros, hombres contemporáneos y modernos, esto implica mucha laboriosidad. Fallamos a la hora de decir simple, inmediata, directamente lo sencillo, porque eso sencillo que en un primer momento pronunciamos está vacío y enturbiado (pues se queda en lo vacío y lo atrofiado).

Explicar y aclarar, llegar a lo claro (claridad, claro).

Demostrar | *-mostrar*

La filosofía es la preocupación por el «uso del lenguaje». Para que el lenguaje esté en la palabra. El lenguaje sólo se halla a la altura

cuando está en la palabra. Pero cuando se halla a la altura, entonces tiene la garantía de las profundidades ocultas, de los orígenes.

V.
EL «EJEMPLO DE LA CERA» DE LAS *MEDITACIONES* CARTESIANAS
Traducción y aclaración

34.

El recuerdo de lo pensado anteriormente

El recuerdo de lo pensado anteriormente: esto anterior, si lo recordamos bien, no es algo pasado que sólo se registra historiográficamente y que, de este modo, para nosotros no es más que un lastre; sino que campa todavía, y nosotros estamos en el ámbito de su campar; sólo que no lo sabemos, y cuando topamos con ello, lo tomamos, por cuanto a nosotros respecta, en un sentido historiográfico-técnico. Por ser algo recordado y esencial, es necesario conocerlo. Pero aquí es fácil practicar el modo correcto de llegar a conocer. En todo esto somos aún muy torpes.

35.

El ejemplo de la cera

El ejemplo de la cera se encuentra en las *Meditationes de prima philosophia* (1641) (consideraciones sobre la «metafísica»): consideraciones sobre el ser de lo ente. En el ente, ¿qué es lo ente, es decir, el ser (entidad)? Ejemplo del ente más próximo: una cosa corporal, el pedazo de cera. ¿Qué es en él lo ente?

Antes hemos oído que en esta pregunta entendemos y conocemos ya el ser. Ya está decidido qué es aquello por lo que preguntamos. También para Descartes lo ente es lo permanente (remanens). Pero ¿qué es lo permanente? Esta pregunta se puede formular en esta versión: ¿gracias a qué y cómo es accesible lo permanente? ¿De dónde viene, y por qué, la pregunta por la accesibilidad y perceptibilidad? (verum – certum) Con este ejemplo y con Su desarrollo queda ilustrado en sus rasgos fundamentales una constante esencial de la exigencia moderna de saber y de su ciencia.

El «ejemplo de la cera»[27]

Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II.

Consideremos aquellas cosas que, según la opinión corriente, se perciben de entre todas del modo más claro: los cuerpos que palpamos, que vemos, y no ciertamente los cuerpos en general; pues estas nociones generales suelen ser considerablemente más confusas; sino que mejor consideremos un único cuerpo en particular. Tomemos a modo de ejemplo este pedazo de cera.

Se acaba de sacar de la colmena. Todavía no ha perdido nada del sabor de la miel, todavía conserva el aroma de las flores de donde se colectó para componerlo; son manifiestos su color, su forma, su tamaño: es duro, es frío, se puede agarrar con facilidad, y si golpeas en él con los nudillos, emite un sonido; al cabo, en él hay todo lo que parece exigirse para que un cuerpo cualquiera pueda conocerse de la manera más clara posible.

Pero hete aquí que, mientras estoy hablando, se le acerca (al pedazo de cera) al fuego. Los rastros del sabor se erradican, el aroma se desvanece, el color se altera, la figura se elimina, crece de tamaño, se vuelve líquido, se calienta, apenas puede ya agarrarse, y si golpeas en él, ya no emitirá ningún sonido.

Y ahora, ¿sigue quedando aún la misma cera? Hay que conceder que permanece, nadie lo niega, nadie tiene otra opinión sobre ello. Por tanto, ¿qué había en ella que se captaba tan claramente? (¿Qué era en ella lo ente?) Con toda seguridad, nada de lo que yo alcanzaba con los sentidos, pues todo lo que me llegaba en el ámbito del gusto, el olor, la vista, el tacto o el oído ahora está modificado: (y, sin embargo,) sigue quedando la cera.

(Así pues, ¿qué era y sigue siendo el ente?) Quizá era aquello que ahora *pienso*, a saber, que la cera misma *no* era aquella dulzura de la miel, ni el aroma de las flores, ni aquel color claro, ni la figura, ni el sonido, sino el cuerpo que poco antes se me mostraba manifestado en *aquellos* modos y ahora en *otros distintos*: prestemos atención a qué es exactamente eso que tengo así en la mirada como visión y como «imagen», eso que me imagino y me figuro (imaginor); dejemos de lado todo aquello que *no* forma parte de la cera y miremos *luego* a *eso* que queda restante: nada más que algo extenso, maleable, alterable.

Pero ¿qué es eso maleable y alterable? ¿Acaso lo que llego a ver si voy siguiendo cómo este pedazo de cera puede pasar de la figura redonda a la cuadrada o de ésta a la triangular? (¿Es decir, las múltiples figuras?) En modo alguno, pues lo que aquí estoy abarcando propiamente y lo que ya comprendo, es esto: que eso (la cera) es capaz de innumerables modificaciones tales; sin embargo, no puedo seguir las innumerables modificaciones en el

modo de imaginarlas; así pues, aquella comprensión (cera = mutationum innumerabilium quid capax)[28] no la lleva a cabo la facultad de la imaginación [no la sensatio ni la imaginatio].

¿Qué es lo extenso? ¿Acaso también me es desconocida su extensión? En la cera que se derrite, la extensión se hace más grande, y aún mayor al evaporarse, y todavía mayor si aumenta el calor; tampoco establecería correctamente qué es la cera si no considerara que, en cuanto a su extensión, permite aún una multiplicidad mayor de la que jamás he abarcado yo con mi imaginación.

Así pues, sólo me queda confesar que eso que la cera es (el ente mismo) yo no lo establezco a la manera de la «imaginación», sino que lo capto únicamente con la mente (pensamiento); y esto lo digo en particular del pedazo concreto de cera; diciéndolo de la cera en general, lo que hemos dicho es todavía más evidente.

Pero ¿qué es entonces la cera, que sólo puede captarse con el pensamiento? Evidentemente, lo mismo que veo, que toco, que me «imagino» en las posibles variaciones de su forma, en fin, lo mismo que yo consideraba (=que yo conocía) de entrada.

Pero, ciertamente, hay que advertir que captar con el pensamiento no es un ver, ni un tocar, ni un imaginar, ni jamás fue cosas tales, aunque antes lo pareciera. Sino que captar con el pensamiento es alcanzar una intelección únicamente con la mente, una intelección que puede ser imperfecta y confusa como antes, o clara e inequívoca como ahora, en función de si presto más o menos atención a aquello en lo que consiste lo captado con el pensamiento.

Lo que capto como siendo, lo capto sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, únicamente con la facultad de juzgar (de tomar algo como algo) que hay en mi mente.

36.

A MODO DE ACLARACIÓN

Lo ente es lo permanente (ɛὶ ὄν). Con esta interpretación, la determinación de la entidad como comparecencia constante en cierta manera se asume y queda fijada. Pero ¿cómo se determinan lo permanente y su permanecer? El permanecer es el constante estar enfrente del objeto para el posicionamiento. ¿A qué apuntaba todo esto? (Sobre lo «objetivo», cfr. Arriba, capítulo 14.) A que todo el mundo, en cada momento y en todas partes, pueda constatar lo mismo. Lo que esta constatabilidad y, por tanto, lo que la *seguridad* del entregar a un posicionamiento y la seguridad del representar garantizan es lo ente; y esto que permanece es constante, es lo mismo.

Lo seguro, es decir, lo que asegura a una humanidad que se está ajustando con arreglo a sí misma.

¿Qué sucede aquí? Que el mundo desaparece a favor de un ámbito de objetos del orden calculador. La desmundanización de un mundo apenas fundado. Apenas fundado porque la metafísica erradica de inmediato el primer rastro del mundo.

37.

Descartes y el ejemplo de la cera. «La objetividad»

¿Qué es lo propiamente ente (la cera)? Extensum quid mutabile. [29] ¿Por qué es eso lo ente? ¿Qué significa ente? Estar enfrente en un representar, y concretamente en el representar *sin duda*. Indubitabilidad – evidencia – *subjetividad*. La *subjetividad* es la esencia *de lo objetivo y de la objetividad*.

Indubitabilidad – calculabilidad – predecibilidad

en la cera, algo similar es sólo lo matemático, es decir,

lo matematizable.

Extensio (vis)[30]

(espacio y tiempo–masa)

1) *objetivo*:

lo que está enfrente del auténtico «sujeto»

(cálculo matemático).

2) por eso, es válido para todos y en todo momento.

a)[31]*

b) *con lo que todo el mundo está de acuerdo*.

3) pero, en realidad, eso es irrelevante para cada uno en el fondo de sí mismo

NOTAS COMPLEMENTARIAS SOBRE I. «EJERCITACIÓN EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO»

Nota complementaria 1 (a capítulo 3)

Tránsito a la tarea que plantea Lotze. Lo que deviene es lo real. Pero, conforme a la manera moderna de pensar, la aparición inmediata de lo que deviene se toma como el ámbito contrario y paralelo al representar, que es yoico por estar seguro de sí mismo.

La multiplicidad de los datos de la sensación: *«flujo de la conciencia»*.

El mundo de la representación: «inmanencia».

El «mundo de las cosas en cuanto tal»: «transcendencia».

Nota complementaria 2 (a capítulo 7)

1. El resumen de la clase anterior y la de hoy lo daremos la próxima vez.
2. A esta «Ejercitación en el pensamiento filosófico» le ponemos por base un capítulo del libro III de la *Lógica* de Lotze: «El mundo de las ideas»[32] (separata). Esto es sólo una referencia.
3. Llegaremos hasta ahí por rodeos y mediaciones, de modo que ustedes puedan leerlo por sí mismos.
4. Lo más esencial en esta forma de pensar: poder esperar, aguardar y reservarse. A menudo se nos hace la luz sólo al cabo de años y décadas. El pasado octubre recibí la carta de un soldado, que había escrito por la noche mientras hacía guardia en la primera línea del frente. Este soldado había asistido a mis clases hacía diez años, y también estuvo sentado aquí. Yo ni le conocía. Según escribe ahora, en aquellos momentos él quería marcharse, porque no entendía nada y se preguntaba en vano para qué repensar este tipo de cosas. Ahora, de pronto, ha comprendido lo que yo pretendía y preguntaba en aquella época.
5. En este tipo de pensamiento siempre somos «principiantes». «Principiantes» son quienes tienen que ver con el comienzo. En rigor, aquí no hay ningún «docente» que exponga algo: no hay ninguna «autoridad».
6. Inicialmente, procedemos pensando hasta el fondo sendos pensamientos de dos pensadores: uno de los albores y otro del tiempo tardío del pensamiento occidental: Heráclito y Nietzsche.
Heráclito: sobre lo ente en su conjunto, humo, narices, percibir.
Nietzsche: una frase sobre la verdad, *La voluntad de poder*, n.º 493.
7. Nietzsche: la frase suena chocante. Se dijo que era «paradójica», que iba contra la opinión habitual. Pues, sea lo que sea la verdad, después de todo será verdad, y no lo contrario. Pero lo

dicho quizá sea «sólo» una tesis «filosófica» y, por consiguiente, una opinión extravagante de un individuo y, por lo tanto, una opinión fantasiosa e hiperbólica. Cfr. la exigencia de Hegel: la filosofía es «el mundo al revés», «darle la vuelta a todo». En cualquier caso eso es «pura teoría»: la «vida» y la «realidad» no necesitan ocuparse de eso. Y, sin embargo, miremos, pensemos.

La verdad es un tipo de error: *no-verdad*. La no-verdad es no atinar con la verdad. La verdad es coincidencia del pensamiento (representación) con la realidad.

Verdad: constatación de lo que es.
constatación de lo ente.

Lo ente es lo *fijado*, lo detenido. La realidad es voluntad de poder, es decir, «devenir». Lo verdadero es lo que está constatado: lo ente, justamente, no coincide con lo real. La verdad, en cuanto lo ente, es no-coincidencia con lo real, que es *devenir*. Así pues, la verdad, según su esencia, es no-verdad, pero en cuanto tal es una condición necesaria de la voluntad de poder. Es *un* valor, *pero no el valor supremo*.

Coincidencia: algo es *«tal como»*. Ejemplo: *dos monedas de cinco marcos*. Una es tal como la otra. Son *iguales*. De ahí también la ὁμοίωσις: *adecuación* del enunciado, νοῦς – λόγος. Cada uno, por ser lo mismo, es el mismo.

Lo esencial es el carácter de impulso y apremio, y no la *«conciencia»*. La voluntad de poder o la *voluntad* que quiere *valores*. El pensamiento del valor es un pensar en términos de valores. La metafísica de la voluntad de poder es un pensar valores, y *sólo eso*. *El pensamiento de valores y la apreciación* es la forma fundamental en que tenemos conciencia de la voluntad de poder (subjetividad). De modo correspondiente, se interpreta la historia de la metafísica: «cambio de valoración de los valores».

La verdad es un tipo de error. La verdad es un tipo de noverdad. No-verdad es la forma viciada y enrarecida, es decir, la inversión de la verdad. *Verdad* es coincidencia del enunciado con lo real (juzgar, representar pensante). Ésta es la esencia de la verdad habitual y transmitida desde hace tiempo. ¿Acaso se fundará ahí la definición de la esencia de la verdad que hace

Nietzsche? Lo real en su realidad es voluntad de poder. Voluntad de poder es capacitación para la capacitación: «devenir». Lo real es lo que permanentemente deviene.

El representar pensante es constatar, fijar. El *enunciado* contiene lo constatado, lo fijado, lo verdadero. Lo constatado, lo fijado, lo que es, es lo ente. Lo ente es *lo consistente y constante, lo detenido*. Lo ente es lo verdadero. Lo verdadero como lo ente, lo detenido, no coincide con lo real en cuanto devenir.

Verdad es no-coincidencia de lo enunciado con lo real. La verdad es *no-verdad,* pero en cuanto tal es condición necesaria de la voluntad de poder, es decir, es un *valor* y, concretamente, un valor necesario, pero no suficiente, porque no es el valor supremo.

La verdad es un tipo de no-verdad. ¿Y la no-verdad? Es un «tipo» de verdad. *¿Qué tipo?* ¿Y qué significa entonces *«verdad»*? (Cfr. capítulo 7.) Lo que no es verdad es no-verdad. Y la no-verdad es *negación* de la verdad. Lo «típico» del tipo consiste aquí en la «negación».

Por lo demás, ¿qué entendemos en general por «tipo»? (En la frase de Nietzsche, esta palabra y este concepto se emplean dos veces.) Por ejemplo, el haya, el abedul, la encina, el fresno, el abeto, el alerce, el pino son «tipos» de «árboles». ¿Y el «árbol»?

El «árbol», en relación con estos «tipos», es el «género». Pero, a su vez, los «árboles» son diferentes de los «arbustos» y de las «hierbas». «Árbol», que (antes) era un género, es ahora un «tipo», una «especie» de «vegetación» (de «plantas»). «Género» y «especie» son determinaciones relativas. «Árbol» es género y es especie, depende (según el punto de vista: ¿respecto de qué?). ¿Qué son el «género» y la «especie» mismos? ¿Dónde se encuadran cosas así? ¿En la «lógica»?

«Género» procede de γένος (γένεσις), y significa *estirpe*, *tronco*, *procedencia*, *ascendencia*. ¿En qué sentido? Cuando se pregunta *qué es algo*, por ejemplo, la encina, y se responde: *un árbol*, árbol es entonces aquello a lo que nos remontamos en la pregunta por el qué, porque la encina, *en aquello que es*, procede del árbol. El «qué», *imperando sobre todo, es lo superior*. (Lo que «ya es».) ¿Ha surgido del «árbol»? Sí y no. «El árbol en general», ¿es un «mero concepto»?

«Género»: *tronco de ascendencia en atención a aquello que algo es*.

¿Y la «especie»? ¿*Ars* significa «modo del surgimiento, de la ascendencia»? (¿Ars – τέχνη – εἶδος?)[33]

εἶδος / ἰδέα / *el aspecto*: eso en lo que algo se muestra en

aquello que es. En el caso del «abedul», lo propio del abedul es el aspecto de este árbol.

Pero εἶδος no es meramente el «aspecto» *(salirse de sí)*, sino la particularización, lo particular.

φάνεις – εἶδος

el, en cada/caso, un κοινόν, es decir, un ἓν.

↓

unidad – mismidad, como fundamento de la universalidad y de la validez universal.

διαίρεσις y συναγωγή.

genus species / speculari – spectrum[34]

mirar – ἰδεῖν

mirar *al aspecto*.

«género» – «especie»

lo que en relación con el género es particular.

Lo «específico», por ejemplo, el *peso específico* (o densidad) (= sobre/de (en) qué proporción es más pesado el peso del cuerpo respectivo que el volumen de agua que ese cuerpo desaloja).

lo «general» / el «general».

¿En qué medida la no-verdad es un «tipo» de verdad? Pero, después de todo, los *tipos de verdad* son siempre «verdades» (cfr. el árbol y las especies de árboles), por ejemplo, la verdad física, la verdad matemática, la verdad histórica, la verdad filosófica. (¿Son tipos de verdad la verdad «teórica» y la verdad «práctica»?)

«tipos» de «especies», la «no-verdad» / –

Por el contrario, –

Hierbas

hierbas medicinales y malas hierbas

Malas maneras, sin maneras,

formas viciadas o enrarecidas –

una variedad, una forma degenerada.

¿Qué variedad de las maneras representan las malas maneras, es decir, el no tener maneras, el ser sin maneras? ¿Qué variedad de la forma representa la forma viciada? ¿Qué variedad del tipo representa el *«sin»*? En latín es el prefijo *in-*, en griego ἀν-, ἄ-, por ejemplo: insuficiencia, anemia, anestesia.

No – Negación

No viviente; *«sin vida»*; por ejemplo, la tiza: ¿es no viviente?

Pregunta: ¿en qué sentido?
¿Cómo está la gente en clase? En «vivientes».
Si lo está, un compañero: Sólo en el sentido de que en sus clases, a ratos podría ser «vivo»: están muy «animados», pero luego vuelven a estar «sin vida», «adormecidos».

Sin vida = inanimado en el caso de la tiza
= muerto
«vivo», «animado» en el caso de los ejercicio
= adormecido

El «sin» no es una mera negación, sino, al contrario, es previamente un «tipo» de afirmación (de la esencia), sólo que invertida en su contrario: *no tener el carácter de*, privatio, στέρεσις.

Inocencia es falta de culpa, pero no el mal estado de la culpa. «desdicha» / «dicha» (cfr. ἓτερον – ἄλλον – ἐναντίον). Negación y «oposición».

Contrario: blanco [es el contrario de] negro; sano [es el contrario de] enfermo.

Contradictorio, por ejemplo, cuadrangular.

rojo [tiene por contradictorio lo] no rojo, [todo lo que no es rojo,] por ejemplo lo cuadrangular.

1. viviente / inanimado. [Vivientes en este sentido son los] *«seres vivos»*.
2. viviente / muerto. [Vivientes en este sentido son los que] «siguen con vida».
3. vivo en el sentido de despierto, no sólo en estado de vela, sino «animado», [?] a diferencia de lo que no tiene vida y, por tanto, tampoco la posibilidad de la muerte. Vivo / apagado (adormecido), «despierto» (no está ni muerto ni es inanimado, y, sin embargo…)

La no-verdad es la negación del carácter de la verdad, pero entonces *reivindica*, pese a todo, el carácter de la verdad, pero de tal modo que *niega* ese carácter, *que se distancia de él*. El (mero) distanciarse sigue necesitando de aquello *de lo cual* se distancia. Toda enemistad, toda anim*adversión*, es una *dependencia*. Es más, la «animadversión contra» es la más aguda dependencia y

servidumbre. Todo lo que sólo vive *de oponerse* siempre de alguna manera a algo no es nada inicial. La *no-verdad* únicamente puede determinarse desde la esencia de la verdad. Así pues, también en la chocante definición de Nietzsche se encierra necesariamente una *concepción de la verdad*, y sólo cuando la hemos advertido *a ésta* se vuelve clara su determinación propia. Cfr. capítulo 7.

Ejemplos de «verdades»:

1. «verdades» *intencionadamente* muy «triviales», a diferencia, por ejemplo, del imperativo categórico de Kant o del «principio de contradicción»;
2. Se *enfatiza expresamente* que, con ello, todavía no hemos atinado con el *auténtico contenido* de la frase de Nietzsche.
3. Esencia de la verdad y «verdades».

diversos modos y grados de la correspondencia.
Lo efectivo y lo esencial.
Hecho y esencia.

Como aclaración de *La voluntad de poder*, n.º 493. (Visión general de todo el recorrido.) *Frase sobre la verdad*. Consideración preliminar *aclaratoria* sobre el concepto de «tipo». Sobre el concepto de «negación».

«Verdad», aquí en relación con los «seres vivos». Es una *condición necesaria* para los seres vivos (condición «sin la cual» «no»). Verdad y vida.

«Lo que decide en último término es el valor para la vida.»

«Valores.»

¿Valor «de la» verdad? (En la frase de Nietzsche no pone: *«el valor de la verdad»*.)

Verdad como valor.

Dos preguntas que llevan al centro:

1. ¿Qué significa vida?
2. ¿Qué significa valor?

Desde ahí, de vuelta a la pregunta por la esencia de la verdad: 1. En el sentido de Nietzsche (verdad y vida y valor); 2. En el sentido de un preguntar original → (los *presupuestos* de Nietzsche).

Repetición:
Dos preguntas:
¿qué significa «vida»?
¿qué significa «valor»?
Sobre 1):
«vida» = ser = realidad de lo real.
La pregunta por el *ser de lo ente*.
a) significa «metafísicamente».
Valor: concepto de la «metafísica».
b) es de tipo peculiar.
«círculo».

¿Cómo determina Nietzsche la realidad de lo real? Como *voluntad de poder*. Nietzsche determina así lo real de todo tipo y de todo ámbito.

Nota añadida (= Nota complementaria 7):

«Voluntad de poder» como título de la obra principal. ¿Qué significa voluntad de poder? Desde fuera: «voluntad» – «psicología» – «poder».

NOTA COMPLEMENTARIA 7 (A CAPÍTULO 7)
LA EDICIÓN PÓSTUMA DE *LA VOLUNTAD DE PODER*

El texto actual es *del todo insuficiente*. Pues no debemos creer que partiendo de los «apuntes» podremos reconstruir jamás la obra tal como Nietzsche la planeaba. Además, los planes se modificaron constantemente.

Dos motivos principales de esta insuficiencia:

1. Se han encadenado uno tras otro fragmentos que temporalmente eran dispersos, suponiendo que la *opinión* de Nietzsche estaba ya terminada de formular en 1884-1885, y que desde entonces tenía ya en la cabeza un sistema único.
2. Aunque el esquema de la clasificación y del orden se ha hecho a grandes rasgos siguiendo *un* plan de Nietzsche, sin embargo, tal esquema se desarrolló según las nociones usuales de la *filosofía posterior*, y no desde la forma esencial propia.

Esto es posible dentro de ciertos límites, con tal de que se respeten los estadios del desarrollo (1).

(*No* es que «una voluntad» tenga como objetivo «el poder», sino que la voluntad de poder, la voluntad *hacia* el poder, se quiere a sí misma. No tiene su «objetivo» fuera de sí misma.)

La voluntad de poder es la *capacitación para la sobrecapacitación para el dominio*.

[illegible] de sí mismo.

[illegible]capacitación de sí

[illegible]*ntad* de...

[illegible]*ar»*

«objetivo» τέλος

«finalidad» finis

«terminación»

«final»

«Objetivo»: *eso a lo que algo tiende*, pero si la voluntad de poder es autosuperación, entonces el «objetivo» es ella misma.

Entonces, quererse sólo a sí misma: querer el querer. Así pues, lo decisivo antes que nada *no* es el *contenido* de lo *querido*, si se quiere esto o aquello, sino sólo el hecho *de que «se quiere»*: *«activismo»*.

Si el *«qué»* no es decisivo, entonces es indiferente si se quiere *algo* o si se quiere *«nada»* o la *«nada»*, con tal de que se quiera. Lo decisivo es *que* se quiera, y que se quiera que se quiera. «El demonio del poder»: *estar poseído del poder de este mismo* (no poseído «por el poder»; el «poder» no es demoníaco para «algo distinto» [, sino para sí mismo]).

NOTA COMPLEMENTARIA 9 (A CAPÍTULO 8)

Tesis filosóficas y los «ejemplos» (los «hechos» aportados). (Hecho: constatamos algún hecho –*Tatsache*–, es decir, una cosa –*Sache*– que es de hecho –*in der Tat*–. «cosa», «de hecho», «en realidad», «*en verdad*». «Cosa», «en verdad», *«estar en la verdad»*, «coseidad» y *«verdad»*. *No hay meros hechos*, es decir, nada «real» de lo que podamos sustraer simplemente y en todo momento el «carácter de verdad».) ambos jamás coinciden por completo, e incluso la mayoría de las veces sólo lo hacen mediatamente y en ciertas condiciones. Este desajustarse y no coincidir significa, considerándolo desde los «hechos», que las tesis filosóficas no coinciden con ellos, y que, por tanto, aquéllas son cuestionables, lo cual es lamentable para las tesis filosóficas. De otro modo piensa el filósofo, el cual, en vista de esta falta de correspondencia, se limita a decir: *«Tanto peor para los hechos»*. (Hegel)[35]

Nota complementaria 10 (a capítulo 8)

Resumen de la consideración preliminar y tránsito a la ejercitación de meditaciones sencillas. Se aclaran dos sentencias que vienen de dos pensadores de dos épocas diversas. Heráclito sobre lo «ente» y su ser. Nietzsche sobre la «verdad» y su esencia. Sólo que, en Heráclito, la «verdad» es también voluntad de poder (ser). Sólo que «ser», en Heráclito, es «verdad». (¿En qué medida ver, percibir lo que se muestra, lo que se manifiesta, lo que resalta desde lo oculto?)

Meditación sobre la esencia de la verdad.

En la clase anterior se comentó que todos los pensadores piensan lo mismo, y que aquí, en el reino de los pensadores, lo más difícil es pensar siempre *lo mismo*. Pero a eso se le opone que cada «filósofo» tiene una opinión distinta, que los filósofos no dicen en modo alguno todos lo mismo. Al contrario, casi parece que cada uno sólo se afana por afirmar algo distinto, a diferencia de los otros y en contra de ellos, y sobre todo algo nuevo. De ahí que la historia de la filosofía obedezca a una ley que Schopenhauer pronunció en cierta ocasión parafraseando una sentencia bíblica: ya están ante la puerta los pies de aquellos que desplazan.

Pensar lo mismo y decir algo totalmente desigual (no lo mismo), por ejemplo, Heráclito y Nietzsche. *Lo mismo* y, sin embargo, no *lo igual*. ¿Cómo es posible eso? *Supuestamente, lo mismo y lo igual no son iguales*.

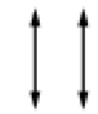
NOTA COMPLEMENTARIA 11 (A CAPÍTULO 8)

Lo que coincide es lo verdadero. Lo coincidente es lo determinado y fijado con base en la coincidencia y mediante ella. Lo verdadero es lo determinado, lo fijado. ¿Nosotros, hombres de hoy, seguimos tomando así la «verdad»? En efecto. Hay un peculiar testimonio de ello. Y curiosamente consiste en un modismo muy corriente. Hoy, en cualquier ocasión, todo el mundo emplea «en último término», «del todo», «forzosamente», la palabra «fijo». ¿La película es bonita? *Fijo* que es bonita. ¿Nevará mañana? «Fijo» que nieva. ¿Terminará con el tema de sus clases? «Fijo» que no termina. ¿Has hecho la tarea? «Fijo.» Todo está determinado y fijado, y es tan «fijo» que uno ya no puede escapar de tanto «fijo» y de tanta «fijación». ¿Qué significa ahí «fijo»? Fijo = «cierto», «seguro», «de hecho», «en verdad». Pero ¿por qué verdad como determinación, como fijación, como «certeza»?

Identidad:
unidad de lo que se pertenece mutuamente como
base de la pertenencia mutua, como fundamento: lo
constante
Mismidad: *univocidad*, como constantemente una y otra vez
Fiabilidad
Seguridad
Mismidad y certeza
Fundamentum *absolutum inconcussum*.
Tender, dirigirse a la
rectitud, establecer ambas como aseguramiento de la rectitud
como seguridad
adiestramiento para la
mismidad y ser lo mismo, falta de diferencia.
Mismidad y unicidad.
Mismidad y generalidad.
1) ¿Qué significa en general la identidad?
2) ¿Qué es lo idéntico en todo?

Igualdad, mismidad, diferencia, diversidad. En la igualdad hay una mismidad de los diferenciados; en la igualdad no desaparece la diferencia, *sino que se mantiene y se establece*.
Diferencia, *diversidad*, separación, escisión.
a) meramente diferenciado (entre otros)
b) diferenciado mutuamente, oposición *«entre sí»*
1) *No hay nada absolutamente igual* (de modo que quede excluida toda diversidad).
2) *No hay nada absolutamente diferente* (de modo que quede excluida toda comparación).

Verdad como adaequatio. En ello se implica que la forma esencial de la verdad es el enunciado, el juicio, el conocimiento.
Verdad, adaequatio, ajuste, igualdad
y mismidad →
ejemplo de la cera



identidad
«principio fundamental»
mismidad y ser sí mismo
«la cosa»
lo idéntico como la *esencia* esencialidad de la esencia
«Fichte»

No sólo una aclaración formal atendiendo a la «verdad», sino simultáneamente. En alguna parte pone: hay historia cuando la esencia de la verdad se decide de nuevo. Adaequatio: ajuste e igualdad. ¿Verdad como *igualdad*? ¿Que la frase y la cosa son «iguales»? No, son distintas. ¿Que coinciden en lo mismo? ¿En qué? Lo mismo es lo que se predica y lo que *es*. Lo mismo, *«tal... Como...»*. Ajuste como *rectitud*. Determinación, seguridad, certeza. ¿Qué se rige según qué? La dificultad «gnoseológica»: inmanencia – certeza.

Segunda meditación. En su contrario, la restricción se hace más *esencialmente* manifiesta, sólo que no ha sido apropiada, sino al contrario, el distanciamiento queda intacto [?].

El ajuste se basa y se determina desde la relación que se da entre enunciado y cosa. ¿Qué es eso? ¿La «relación» misma? ¿Juntura? Ser-ahí. El *enunciar* mismo. ¿De qué? ¿Sobre qué? El «como» ya está realizado, más sencillamente: «nieva», llueve, *pluit*.

En el intento de aclarar la esencia de la verdad, propendemos a explicarla. Esta explicación consiste en la reducción a «hechos» psicológicos y fisiológicos. Pero las ciencias son ya interpretaciones del hombre y de su relación con el mundo que tienen una orientación peculiar. Nos creemos que por ser «científicas» son las interpretaciones verdaderas. Sólo que aquí ya se está reivindicando lo que queremos aclarar: la esencia de la verdad y, en concreto, con una determinación totalmente propia. Cfr. El ejemplo de la cera y Hölderlin, «los titanes» IV 209 y V 40 ss.[36]:

«Pero me rodea con su zumbido
la abeja, y ahí donde el labrador
hace los surcos, cantan los pájaros
frente a la luz del sol».

Están una frente a otra: la explicación de las ciencias naturales y la explicación precientífica.

Explicación y aclaración.
aclaración y claridad.
Claridad y luminosidad.
Luminosidad y claro →

La dirección del proyecto de
ambas.
La verdad.

El enunciado «mismo» [E] (por sí mismo): primero hay que definir a éste con más precisión. ¿Y después? A partir de él, tenemos que tender un puente [∩] y hallar el tránsito a la cosa [C].

E.

Δ ∩

C.

Y a la inversa.

Sólo la cosa, pues, aparte de ella, no tenemos ninguna otra referencia con que podamos medir el *enunciado*. Dicho brevemente: primero establecemos los componentes fijos y *luego* la posible relación entre ambos. Así *parece* ser.

El siguiente «problema»: «el enunciado».

πρόβλημα: lo propuesto delante[37]

lo previamente proyectado, y de este modo dado y encomendado.

Encomendada la *aclaración:* ¿qué significa eso?

El impersonal *pluit*, «llueve»: proposiciones sin sujeto [frases impersonales]. Llueve, nieva, centellea, graniza, truena.

«Oscurece»

Me da escalofríos.

El sujeto elíptico ≠ el «algo»

Está lluvioso.

Hace tiempo lluvioso.

«Hay corriente de aire.»

«Hace viento.»

«Afuera sopla viento.»

«Ventea.»

En estas frases, el sujeto elíptico es el «ser» conocido, pero no mencionado, y que tampoco se puede percibir propiamente, a saber, dicho «ser»

es lo que campa.

Ha parado el viento. *«No hay viento.»* Existe el viento, y el viento sopla, pero ahora no está soplando.

La aclaración de las referencias sencillas nos resulta ajena y no nos parece lo bastante importante.

Casi parece que sólo estamos perfilando el significado de la palabra. Como si todo fuera «sólo» una corrección del uso lingüístico ahí donde no se ha buscado por encima y donde no se tiene nada firme a lo que poder asirse.

En efecto: corrección del uso lingüístico. (Lenguaje – palabra.) Sólo que, después de todo, las palabras en oración y las palabras sueltas no son las cosas. Indicar conexiones lingüísticas no demuestra nada, no son «medios para demostrar tesis filosóficas».

«Medios para demostrar», demostración: *¿qué y cómo debe demostrarse en la filosofía?* En filosofía no hay «demostraciones», sino un *«indicar caminos»*. Indicar al pensar caminos hacia los cauces originales del pensamiento (y, mediante esta indicación de caminos, transformar al «hombre»). *Indicar caminos* hacia la verdad de la diferencia del ser. ¿Y qué es aquí la palabra? ¿Mera ayuda? O todo. *La verdad que campa*.

Mismidad – igualdad: ¿dónde tiene eso su sitio? Ahí donde lo *mismo* y lo igual no son iguales, sino desiguales. Siendo desiguales, después de todo pueden ser lo mismo, pero no tienen por qué serlo.

Sólo lo diverso puede ser igual.

Para que haya *igualdad* se necesita comparar, luego son necesarios *varios*.

Para que haya *mismidad* basta con que haya *uno*.

Aunque se piensen diversas cosas, hay que pensar lo mismo.

(Pensar [dos acepciones]

1) establecer acerca de algo, concebirlo y determinarlo de tal y cual modo

2) meditar sobre algo y tenerlo a la vista)

Lo mismo tolera lo múltiple. Lo mismo y la *mismidad*.

Nota complementaria 19 (a capítulo 10). Rectitud y seguridad

Cómo, a través de la certeza y la objetualidad, la rectitud pasa a ser seguridad y aseguramiento. Dirección del regirse según el organizar. Tender a la seguridad. Adiestramiento para la seguridad. La organización de la tendencia y el adiestramiento.

Rectitud: objetividad y subjetividad. No hay nada «real en sí», sino sólo lo «real» «para nosotros». «para nosotros», los sujetos. Sólo hay objetividad para una subjetividad: relación sujeto-objeto. *Para nosotros*. ¿Nosotros? ¿Quiénes somos nosotros? ¿El hombre? *Antropomorfismo*. Cfr. capítulo 8: *La referencia y el hombre*.

Tenemos que preguntar: ¿*Por qué* el enunciado como «enunciado sobre…» *Es constantemente «enunciado de…»*? ¿Por qué la mostración es «predicación»? ¿Lo es necesariamente? ¿El enunciado es en general *el decir esencial*? (Cfr. el poema.)[38] ¿O el enunciado no es más que *un* modo particular del decir, y cuál? (Cfr. ya Aristóteles.) Decir y *enunciar*…: su prioridad peculiar en el ámbito de lo cotidiano.

Enunciar: Hacer que la cosa se manifieste (¿cómo?)
↓ y eso sólo en un juntar que mantiene
λόγος separados [?].
λέγειν ¿por qué?
Sólo así se hace que se manifieste la unidad
como lo *unificante*. *Unidad* como carácter de
la *ob*-jetualidad.
el poema, el «chorro»: ¿es un encadenamiento de
«proposiciones», de «enunciados»,
(«el chorro se eleva…), o es otra cosa?

No se está enunciando algo de esa cosa que es una fuente, sino que se *dice* la esencia de la fuente, y *así* se la desvela y *se la hace campar*. Una única «proposición» es ya el poema entero. (cfr. El chorro.)

1. Objetivo, *independiente* del sujeto. Lo objetivo nunca es independiente del sujeto, sino lo que depende en realidad y exclusivamente del sujeto. A saber: como lo representado, como lo *puesto enfrente*, lo *opuesto de un re-pre-sentar*. Toda verdad objetiva, en cuanto a su esencia, es *relativa al sujeto*. De ahí la pregunta:

2. *Si es independiente del hombre*.

Hombre = sujeto

independiente y, sin embargo, *vinculante para*.

El fundamento de la «vinculatoriedad» no es el hombre, sino

ab-suelta, absoluto

verdad es «*ab*-soluta»

(¿Qué significa ahí «verdadero»? *«Válido»*.)

Crítica de las interpretaciones anteriores.
Los tres elementos: cosa, sensaciones, juicio, a priori (postulados, Kant).

Meditationes de prima philosophia: imaginación, ejemplo de la cera, parábola de la caverna, Hegel.

Ve[illegible]itud – desocultamiento

¿Recogimiento en el mundo y en los *«grados» de referencia*?
La relación entre éstos se interpreta de modo diverso.
Juego del mundo, que respectivamente está en juego y *no.*
Referencia y hombre.
Hombre y ser.

¿Dónde está la medida?
¿Cómo es la decisión?

El mundo y el sí mismo están *dados previamente*, pero no se los ha asumido ni se los ha escuchado. ¿Qué significa aquí estar dado previamente? Desde el estar dado previamente y el re-presentar. El estar dado previamente no es un carácter originalmente adecuado del mundo y del sí mismo, sino que, con mayor exactitud, es el velamiento de un carácter oculto.

El mundo mundea: en qué medida y cómo hay en él una multiplicidad, «ámbitos del mundo» entrelazados entre sí. *El mun dear:* justamente en este desencubrir-encubrir, dispensar y retirar, lo cual queda de manera insuficiente pensado desde el representar y el estar dado.
«Lo a priori.»
Cosa, tiza, cera
fuente.

árbol
cosa – mundo.

Amortiguamiento, apagamiento del mundo y, sin embargo, no una eliminación de él. El encegamiento y el abrir los ojos.

Cosa – objeto que ya no ciega, la luz reposada.
subjetivo
¿Dependiente del hombre? ¿Y el hombre?

Meditation: «meditación»

El apropiamiento de la verdad es, en sí, una *transformación del ser-ahí.*

Mundo como posesión

Meditación como *apertura* de *mundo*

Alteración del mundo

Estadios de la meditación

«La república» de Platón.

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

El *Sistema del idealismo transcendental* de Schelling.

APÉNDICE:
PROTOCOLOS DEL SEMINARIO

Primera clase

Al comienzo se pregunta qué constituye lo peculiar del pensamiento filosófico, qué es lo que lo diferencia de otros tipos de pensamiento, como, por ejemplo, el político, el matemático o el económico. En todos estos tipos de pensamiento se dan diferencias de calidad: superficial/profundo, negligente/riguroso. ¿En qué consiste la particularidad que distingue al pensamiento filosófico?

Para aproximarnos algo más al contenido de la pregunta y a una respuesta, parece importante aclarar primero qué significa, pues, en general «pensar». Esforzándonos por esta pregunta simplificada, nos encontramos en el «pensamiento sobre el pensamiento»: ¿es esto ya pensamiento filosófico? Puesto que la doctrina del pensar, la lógica, conforme a la clasificación tradicional es una disciplina de la filosofía, ¿ocuparnos de ella, el «pensamiento sobre el pensamiento», es entonces ya filosofar?

Una vez que se ha constatado que este «pensamiento sobre el pensamiento» es cuando menos peligroso,[39] primeramente se deja sin contestar si la lógica puede ayudar a ejercitarse en el pensamiento filosófico, y se escoge otro camino para llegar hasta el contenido del pensamiento filosófico: el camino de pensar por sí mismo el pensamiento de un filósofo. (Igual que alguien que quiera llegar a conocer la esencia de la música lo mejor que puede hacer es ponerse a escuchar música real: por ejemplo, una sonata de Beethoven. Aunque después seguirá sin saber con exactitud qué es en realidad la música, cuál es su entramado y cuáles

Son sus leyes, sin embargo, habrá estado en su proximidad inmediata y quizá, a través de ella, habrá llegado a escuchar algo. Algo similar sucede con el pensar: cuando se reflexiona no se busca específicamente llegar a conocer qué es la filosofía,

cuáles son sus leyes, etcétera, sino que en el reflexionar, en el pensar después, en el filosofar cada uno por sí mismo, quizá deba aprehenderse un contenido más profundo y más oculto.)

Previamente, surge aún la pregunta de si es legítimo extraer de la obra de un filósofo un único pensamiento y pensar por uno mismo justo ese pensamiento. Pues estamos habituados a considerar la obra de un pensador como un sistema: ¿se puede desprender de este sistema un pensamiento único sin perjuicio de éste? ¿Y entenderlo a él sin la obra entera? Pero el contenido de estos pensadores no reside en el alcance amplio de la obra: *un único* pensamiento pensado por uno mismo de modo correcto en el sentido del filósofo puede conducir hasta el contenido del conjunto.

Se ponen al comienzo dos pensamientos: uno de Heráclito, el otro de Nietzsche.

Heráclito, fragmento 7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγονεῖν.

«Si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices las que lo diferenciaran (a lo ente, y las que lo determinaran en cuanto tal).»

¿De qué se está hablando aquí? Se está hablando de «todo ente», del «universo de lo ente», de lo «ente en su conjunto». Como se desprende también de las otras frases de Heráclito, cuando habla del πάντα τὰ ὄντα, no se está refiriendo sólo a todo lo visible, a la naturaleza externa, etcétera, sino realmente a la totalidad de lo ente, de la que, por tanto, también forman parte, por ejemplo, los dioses y el hombre en su conjunto.

En primer lugar, hay que preguntar ya si en general es posible pensar este «universo de lo ente». Ya si «todo ente» significa = «todo lo real», y si por pensar se entiende representar y hacer presente de modo visible, esto es imposible. Y si en lo ente se cuenta, además, lo posible, entonces este propósito es aún más desesperado.

Pero, en realidad, la sentencia no habla de este presunto «ente en su conjunto», sino que cuando dice: «suponiendo que todo lo ente se desvaneciera en humo...», está hablando de una

alteración de su estado, de una alteración del *ser* de lo ente. Meditando sobre este ser, sobre eso a lo que nos referimos cuando decimos: lo ente es, no parece posible captar el contenido de este «es» cotidiano y habitual.

Estamos intentando pensar por nosotros mismos un pensamiento de Heráclito: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγονεῖν. «Si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices las que lo diferenciaran (a lo ente en cuanto ente).»

Se trata de «todo lo ente». Por eso, lo primero que tenemos que hacer es plantearnos la pregunta: ¿qué es todo lo ente? Y entonces resulta que no podemos responder sin más a ello. Provisionalmente, sabemos sólo que, en todo caso, es mucho. Pero tratemos de responder y miremos si quizá acertamos con algo correcto.

Decimos: todo lo ente es todo lo *real*. Pero ¿qué es eso? ¿Acaso todo lo que yo he experimentado? Hay muchas más cosas reales. ¿Lo que todos han experimentado? Incluso eso es demasiado poco. Podría haber cosas reales que jamás haya experimentado nadie y, sin embargo, no por eso pasarían a no ser nada.

Y aunque compilemos todo esto como lo real, no obstante, eso todavía no es todo lo ente. Lo pensable también forma parte de ello. E igualmente lo que sólo es posible, pues también *es*: *es*, justamente, posible. ¿O pretenderíamos decir que la muerte no es nada porque todavía vivimos y para nosotros ella sólo es posible? El círculo de lo ente se hace cada vez más grande. Incluye a todo lo que no es una *nada*.

Las palabras de Heráclito no dicen nada acerca de esto ente. Dicen: si el ser de lo ente se modificara de una determinada forma –concretamente, si se desvaneciera en humo–, entonces sería esto y lo otro. Ponen un supuesto, es decir, tenemos que *pensarnos* algo que en realidad no es, justamente que el ser de lo ente llegue a ser de otro modo a como es. Ahora hemos topado

con el pensar y, en concreto, con un tipo muy peculiar del pensar: la facultad representativa o imaginativa. Es la capacidad de hacerse una imagen de algo que no es real o que no existe. Uno puede pensarse algo que no existe en absoluto, por ejemplo algún ser de fábula, o que una piedra caiga hacia delante, o algo similar. Aquí debemos pensar que el ser se altera. No podemos representárnoslo figurativamente, pero, pese a todo, nos estamos refiriendo a algo muy concreto.

Hasta qué punto según este tipo de pensar nos comportamos constantemente con todo lo que nos rodea se hace claro si por una vez suponemos que no tuviéramos esta facultad. Los modos cotidianos de comportamiento nos resultarían imposibles, pues nuestro pensar no podría dirigirse a nada más que a aquello que nos rodea de manera inmediata. No podríamos emprender nada, nos quedaríamos, por ejemplo, quietos en el sitio donde estuviéramos justo en ese momento, ya que, para ir a otro lugar, tendríamos que representarnos que existe en general otro lugar. No podríamos seguir viviendo en modo alguno nuestra vida humana. Este *supuesto* mismo suena absurdo, pues haciéndolo estamos empleando ya la facultad de la imaginación.

Ahora consideramos las palabras de Heráclito en cuanto a su contenido. Se trata de una relación entre lo ente y algo que lo percibe en cuanto tal: el hombre. Heráclito no dice que sea sólo el hombre. Dice: narices. Pero al margen de que esto es una imagen de lo humano, afirmamos que la facultad de entablar esta relación es esencialmente humana y sólo humana. Si por un momento presuponemos aquí esto, entonces tenemos los dos miembros de la relación: *lo ente… El hombre*, y hemos reflexionado sobre lo ente. Podemos nombrar muchas cosas que forman parte de ello: la historia, las obras de arte, los hombres, los seres vivos, las cosas naturales… Eso son algo de lo ente. Se aprecia que el hombre también aparece en el otro lado de la relación, en medio de los otros entes. Al parecer, no es tan distinto de todos los demás, y sin embargo, ahora tenemos que preguntarnos si tenemos el derecho de darle esta posición especial. Para aclarar esto tratemos de destacar también otra

cosa de entre el montón de lo ente y oponerlo a lo demás, y veamos en qué se diferencia la referencia entre el hombre y lo ente de la referencia entre otro cualquiera, por ejemplo, un animal, y lo ente. También el animal se comporta *de alguna manera* respecto de lo que lo rodea. La posición especial del hombre no se basa, por ejemplo, en que él *crea* lo ente, pues eso también lo hace el animal. Del mismo modo, el animal *conoce* lo ente y lo *diferencia*. Pero en esto, la gran pregunta es si el animal conoce, si diferencia, si crea lo ente *en cuanto ente*. Parece que la pregunta es irresoluble porque, al fin y al cabo, no podemos preguntar al pájaro si construye y si conoce su nido como nido. Pero esta dificultad quizá sea, ella misma, la respuesta; pues el supuesto de que se puede hablar con el pájaro presupone ya que él conoce el ser. Sólo entonces él podría comunicarse y ponerse de acuerdo con nosotros acerca de él. Pero justamente que *no* pueda hacerlo, que no tenga ningún lenguaje, muestra ya muy a las claras que para él no existe esta referencia. Con ello no se ha dicho que la relación entre un ser vivo y el medio que lo rodea sólo pueda explicarse de manera física y fisiológica, pero únicamente el hombre puede percibir lo ente como tal, y con ello queda destacado de entre todo lo demás. Él es una *parte* de lo ente y participa de su destino, y al mismo tiempo percibe lo ente, y también a sí mismo, como ente.

Pero lo ente se nos ha mostrado como algo que es, como algo que forma parte del campo de un hombre y que tiene su sitio dentro del alcance suyo. Por eso surge la nueva pregunta: ¿respecto a *qué* ente se comporta el hombre? Sólo puede ser un fragmento del todo. ¿Qué sucede con este fragmento? Decir únicamente que *es* es demasiado poco. Lo ente individual no está todo mezclado sin diferencia, sino que guarda entre sí determinadas relaciones. En concreto, está determinado en cada caso por un todo que da su sentido y su posición a lo particular que él comprende y abarca. Esto nos lo habíamos puesto en claro con el medio circundante más inmediato respecto del cual nos «comportamos» aquí. En él toda cosa queda determinada por el hecho de estar en un aula. El aula es aquí el todo supraordenado.

Siempre se puede hallar un todo superior que, a su vez, determine un círculo más amplio de lo ente, y que siempre sea él mismo *más* ente que aquello que él determina. Si nos seguimos remontando cada vez más atrás, entonces llegamos a un mundo como el fundamento supremo de determinación de aquello que *para nosotros* es. Así pues, un mundo no es una colección de cosas desvinculadas cualesquiera, sino el fundamento de determinación de que todo lo que hay en él sea *lo que* es y *como* es. Sin él, no podríamos reconocer ningún ente como aquello que es.

TERCERA CLASE

Sobre el distintivo de la conducta humana para con lo ente. Consideramos la sentencia: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγονεῖν.
En primer lugar preguntábamos: ¿de qué trata la sentencia?
y respondíamos: de lo ente en su conjunto.
Entonces preguntábamos: ¿cómo?
y respondíamos: en la forma del supuesto.

Ahora preguntamos por el fundamento desde el cual se hace este supuesto: si lo tomamos en sentido por completo literal, las narices que, pese a todo, también son, no deberían de poder modificarse si todo lo ente se desvaneciera en humo; pero suponemos que entonces aún existe algo que dictamina acerca de este ente desvanecido en humo, que dictamina qué es, y si en general es, y aún más, que dictamina que aquí subyace esta relación entre lo ente y el hombre (suponiendo, sin fundamentarlo con más precisión, que cuando hablamos de las narices nos estamos refiriendo al hombre). Esta relación entre lo ente y el hombre de la cual partimos aquí (como si estuviera dada, es más, como si todavía siguiera existiendo después de que todo lo ente se haya desvanecido en humo), ¿qué sucede con ella?

Por una parte, el hombre es un ente más sin ninguna preferencia: simplemente forma parte de ello. Pero, por otra, es el ente que se proclama como siendo y que determina todo ente como siendo, es decir, que está en condiciones de comportarse respecto de todo ente en cuanto ente (mientras que el animal «está enfrente» de lo que le sale al paso de una forma totalmente distinta; en cierto sentido, sin ser, sin comprensión del ser, sin comportamiento para con el ser...).

Así pues, justamente gracias a esta comprensión del ser, el

hombre está distinguido y privilegiado frente a todo ente.

Hemos dicho que esta distinción se experimentó ya tempranamente y que condujo a algunas concepciones:

A la concepción del hombre como microcosmos, con lo que se quiere decir que el hombre porta en cierto sentido dentro de sí el carácter de todo ente; o a la concepción de que no habría ningún ente si el hombre no existiera; o a una especie de inversión de la primera concepción, es decir, a la concepción de que todo ente porta de alguna manera la impronta del hombre, su imagen, de que es «antropomórfico»; a su vez, esta concepción aparece en formas diversas: de una forma muy determinada en Nietzsche, o en otros de forma más doctrinal.

En la filosofía de escuela se piensa al hombre como animal rationale, como el animal dotado de razón ([ζῷον λόγον ἔχον]): se llama razón a la capacidad de pensar; pensando, el hombre es sujeto, el sujeto del pensar; pero lo ente es entonces el objeto.

Dijimos que, partiendo de esta postura fundamental, se habían desarrollado doctrinas según las cuales todo aquello que el hombre llega a conocer del mundo es subjetivo, es decir, que está determinado por él como sujeto. A su vez, estas doctrinas guardaban relación con aquellas otras según las cuales se equiparaba ser con ser sabido (algo *es* sólo si y en la medida en que es *sabido*). Y para esta doctrina se adujo intencionadamente desde la fisiología y la psicología de la percepción lo siguiente: que el hombre tiene sólo un número determinado de órganos sensoriales, y que únicamente puede percibir de lo real aquello que estimula a estos pocos órganos; pero aquí hay que considerar que no es el estímulo lo que hay que pensar como específico, sino que es la [irritabilidad, estimulabilidad, sensibilidad] del órgano la que, por decirlo así, se comporta de forma selectiva respecto a toda la cantidad de estímulos posibles.

Tras este rápido vistazo global a las distintas doctrinas filosóficas, nos dirigimos de nuevo a nuestra sentencia: si no fuéramos más que narices, ¿podríamos seguir distinguiendo entonces algo?

Así pues, nada más que narices, oliendo, por ejemplo, un

clavel: no reconoceríamos ni el olor en general ni tampoco lo propiamente clavelino; y no sólo porque no tuviéramos órganos lingüísticos, sino que, mucho más originalmente, nos faltaría la palabra, motivos por los cuales ni siquiera podríamos formar un concepto de «aroma clavelino», ya que, después de todo, no lo tendríamos y ni siquiera podríamos configurarlo. Y aquí ni siquiera se ha llegado a hablar de «distinguir». Sino que nos basta con que las narices, sólo por sí mismas, no son capaces de percibir nada. Los ojos tampoco podrían. Ni lo oídos, ni las manos. Pero ni siquiera todos los órganos sensoriales, aunque se apoyaran mutuamente, podrían. Como es manifiesto, lo ente no se hace accesible en modo alguno a los órganos sensoriales. Aunque los sentidos desempeñan una función importante en el conocimiento, cuando se trata de obtener una noción de algo como ente, no hemos de atenernos a ellos.

Si tomamos en serio este supuesto de Heráclito, llegamos entonces a una evidencia (inicialmente negativa): los sentidos no pueden decretar ni establecer lo ente como ente.

La sensibilidad en el sentido más amplio se considera signo distintivo de todo ser vivo, lo propio del animal; el hombre, como animal rationale, es, por tanto, un ser vivo, y en tal medida está dotado de sensibilidad; pero, además, es racional, y con ello se distingue frente a todo lo animal.

Desde este punto en que estamos ahora se vuelve a experimentar con más claridad este distintivo del hombre.

Porque el hombre se comporta para con lo ente como ente, pero la entidad de lo ente no se percibe con los sentidos, por eso hay que atribuirle otro modo de percepción: la razón. (Así pues, nuestra determinación de la ratio se basa en la referencia del hombre con lo ente en cuanto tal.)

Y porque el hombre puede comportarse para con un ente en cuanto tal, por eso también puede comportarse para consigo mismo, y puede decir: soy.

No decimos ya: no sólo que sea posible; sino: que es necesario. Y lo aclaramos poniéndolo en cuestión: ¿es necesario que yo reflexione sobre mí mismo para experimentar algo como

siendo? Por ejemplo, cuando voy conduciendo un coche, ¿tengo que referirlo primero todo a mí para que lo experimente como siendo? Más bien, ¿no estamos encomendados del todo a lo que nos va saliendo al paso, a eso que tenemos que evitar a toda costa atropellar?

O entre otro sentido: «absortos» en la contemplación de un cuadro, o más claramente aún, en la audición de música, ¿quién *se* experimenta en ese momento como ente? ¿Quién experimenta entonces no el cuadro, no la música, sino: «yo soy»?

Cuando parecemos estar del todo encomendados a las cosas y las experimentamos como reales, nos encontramos en esta referencia más cerrada; pues sólo porque nos incumben de esta manera nosotros nos encomendamos así.

Pero más importante que esta pregunta por la reflexión, dijimos, es esta otra: ¿qué se necesita para experimentar esta cosa como ente? Por ejemplo, la pizarra: tengo que verla (y en eso, pero sólo en eso, interviene la sensibilidad), y luego tengo que saber lo que ella *es*:

Aparece en un ámbito determinado: ahora, por ejemplo, en el aula, y ahí se la emplea. Así pues, es un utensilio, una cosa que se usa, una cosa. Ya sea una cosa u otra, es: tiene un *ser*.

Así pues, tengo que comprender el ser: ¿qué es el ser? ¿Un estado?

Veo y determino: la pizarra es negra: esta corta palabra, «es», enlaza la pizarra y el negro. Si esa palabra mienta un estado, ¿dónde está éste? El ser es una determinación que yo atribuyo a todos y a cada uno de los entes. Es la determinación más general que cabe expresar y, por tanto, es la más indeterminada, la más vacía, casi como la nada.

El ser es lo que se ha apartado de todo lo determinado y particular, lo más abstracto.

Pero si no estuviéramos asegurados de esto tan sumamente indeterminado, tan sumamente vacío, tan sumamente abstracto, si no lo entendiéramos, entonces lo determinado y objetual jamás se nos podría hacer manifiesto en el hecho de que es.

Para la ejercitación del pensamiento hemos tomado como base en este seminario un texto de Lotze. A fin de poder pensar por nosotros mismos este texto, tratamos de reflexionar, haciendo primero un rodeo, los pensamientos de dos pensadores, concretamente un pensamiento de Heráclito, que se encuadra en los albores del pensamiento occidental, y un pensamiento de Nietzsche, del crepúsculo del pensar occidental, que alcanzó con él su culminación en el siglo XIX.

Comenzamos ahora con una aclaración de la frase de Nietzsche: el pensamiento se encuentra en la obra del legado de Nietzsche *La voluntad de poder*, número 493, una frase del año 1885: «*Ver dad es el tipo de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. Lo que decide en último término es el valor para la *vida*».

En esta frase, Nietzsche subraya verdad y vida, para hacer así que resalte el verdadero contenido. La sentencia trata, por tanto, de la verdad. El pensamiento de Heráclito trata de lo ente en su conjunto y de las narices. El pensamiento de Nietzsche habla de la verdad en relación con la vida. Ahora preguntamos: ¿cómo trata Nietzsche de la verdad? Heráclito habla de lo ente en forma de un supuesto. Nietzsche no se refiere a la verdad en forma de un supuesto, sino que determina la esencia de la verdad. Verdad es un tipo de error. En un primer momento, eso suena paradójico, va contra la opinión corriente; pues que la verdad sea un tipo de error significa que la verdad tiene su esencia en el error; que por ser un tipo de error, es error. Con esto se ha consumado la degradación de lo que habíamos entendido hasta ahora por la verdad. A la verdad se le ha despojado de su dignidad. Por eso, en un primer momento nos rebelamos contra la frase, pues definir la esencia de la verdad como error nos

resulta chocante. Por eso tenemos que investigar: ¿qué es el error? Tomamos como ejemplo la frase: «El sol gira en torno a la tierra». La frase es falsa porque el contenido del enunciado no coincide con la situación de lo real. Cuando concebimos algo y no atinamos con la situación, entonces erramos. En lugar de erróneo, también podemos decir: falso. También Nietzsche emplea en otros pasajes, en lugar de «error», «falsedad». Pues bien, si ahora decimos que el sol gira en torno a la tierra, según nuestros conocimientos a partir de Copérnico, eso es falso. Ahora decimos, en lugar de error, falsedad. ¿Qué es, pues, falsedad? «Falso» puede emplearse en sentidos diversos: decimos de un hombre que es falso, del oro que es falso, pero eso tiene en cada caso un significado diferente. Cuando decimos de un enunciado que es falso, entonces es que no es verdadero. Así pues, falsedad es igual a no-verdad. La no-verdad se da sólo en el enunciado porque en el enunciado hay una correspondencia con una situación que puede ser fallida, errada. Ahora preguntamos: ¿qué es la no-verdad? Como ejemplo decíamos que es bastante corriente hablar del tiempo *[Wetter]*, durante una tormenta *[Unwetter]*. ¡Vaya tiempo hace! Así pues, la tormenta es un tipo de tiempo, y la no-verdad es un tipo de verdad. La frase de Nietzsche decía que la verdad es un tipo de error, es decir, un tipo de no-verdad. Pero la no-verdad se evidencia ahora como un tipo de verdad, luego la verdad es un tipo de verdad. Con esto, la frase de Nietzsche ya ha perdido algo de su paradojismo.

Para seguir aclarando la frase, primero queremos aclarar externamente algunos conceptos; en concreto, preguntamos ahora:

1. ¿Qué significa aquí «tipo»?

2. ¿Qué significa que la no-verdad es un tipo de verdad? ¿Qué quiere decir aquí la negación en relación con la verdad?

En primer lugar, queremos aclarar el concepto de «tipo». ¿Qué es un tipo y dónde hay tipos?

Hay, por ejemplo, diversos tipos de árboles: tipos tales son la encina, el haya, el abedul, entre otros muchos. El concepto general en el que pueden compilarse estos tipos diversos es

«árbol». En relación con la encina, el haya, el abedul, árbol es el género. Los griegos fueron los primeros que reflexionaron sobre qué es lo que entendemos por «género», y lo llamaron γένος. (Γέν) Γένος significa «tronco», «estirpe», «procedencia», «ascendencia». Así pues, cuando preguntamos qué es un abedul, nos remontamos a la determinación de «árbol». Árbol es aquello de donde procede el abedul. Así pues, el género como γένος contiene la procedencia de aquello que algo es. Γένος en latín se dice «genus». Eso pasó a ser lo general, y con ello perdió su sentido propio. Del genus se distingue el tipo, la especie, eso en lo que el árbol se muestra en aquello que él es, es decir, encina, haya, abedul. Cuando decimos «abedul», en comparación con el árbol es más plástico porque el abedul muestra al árbol de una determinada manera. En este mostrarse, algo se manifiesta en aquello que es, tal como aparece. En el abedul se revela el aspecto del árbol. A aquello en lo cual se revela el aspecto, los griegos lo llamaron εἶδος o ἰδέα, de la raíz *F*ιδ, viden, visión. εἶδος es, igual que species, de la raíz «spectare», «contemplar». Nuestro tratamiento del εἶδος y de la ἰδέα muestra que ya estamos dando un rodeo hacia el mundo de las ideas de Lotze. Originalmente, las ideas son aquello donde las cosas se proclaman a sí mismas, donde se manifiestan, y esto significa, para los griegos, donde ellas *son*. Con nuestros conceptos de género y especie, esta conexión se ha perdido y deformado. Pero en el pensamiento original se aprecia esta relación, a saber, que, por ejemplo, el haya, el abedul, exponen en sí mismos el aspecto de lo que ellos son, adonde hay que remontarse para captarlos a ellos mismos, es decir, su procedencia, su tronco. Ahora nos quedamos con la concepción actual de género y especie y decimos que el género, siendo lo general, se clasifica en especies. Si este pensamiento de la clasificación, que también se pensó anteriormente, lo aplicamos por un momento a la frase: «Verdad es un tipo de error», entonces resulta que la verdad es la especie y el error, el género. Según esto habría entonces varios tipos de error, y entre otros, la verdad. Nietzsche pensaba, así, que la verdad es un tipo de error, que es sólo apariencia, y que el otro

tipo es el arte. Verdad y arte son, los dos, tipos de apariencia, con la diferencia de que, como dice Nietzsche, el arte vale más que la verdad. Pero esto aún no lo entendemos, y nos quedamos con el pensamiento de que la verdad es un tipo de error o de apariencia. Ahora tomamos la verdad como concepto abarcante y decimos que hay diversos tipos de verdades: no-verdades. ¿Es la no-verdad un tipo de verdad, como ésta? No-verdades las hay en todos estos tipos de verdad. Pero la no-verdad no es un tipo de verdad como lo es, por ejemplo, la verdad matemática. Las malas hierbas *[Unkraut]* son también un tipo de hierba, *[Kraut]*, pero las malas hierbas no se equiparan con las hierbas medicinales. Para determinar qué se está pensando aquí con la no-verdad como tipo de la verdad hay que investigar primero qué tiene que ver la verdad, en cuanto tipo de no-verdad, con la negación.

Un[el prefijo de *Unkraut*, «malas hierbas», *Unwetter*, «tormenta», *Unwahrheit*, «no-verdad» (N. del T.)] Es una negación, que se corresponde con el latín *in* y con el griego ἀ o ἀν. Así pues, la no-verdad es, ostensiblemente, una negación de la verdad. En dicha negación está puesta conjuntamente la verdad. Queremos explicarnos con ejemplos lo que significa la negación. Preguntamos: ¿qué no es rojo? Absolutamente todo excepto el rojo, es decir, el azul, el verde, etcétera; tampoco el cuadrado, lo caliente, lo alegre, son el rojo. ¿Qué es no viviente, no vivo? Todo lo que está muerto o es inanimado. Cuando hablamos de lo inanimado nos estamos refiriendo a lo que no es viviente, a aquello que es real, pero de cuyo carácter de realidad no forma parte la vida. Sólo puede estar muerto algo que también puede vivir, sólo que *ya no* vive. Un pájaro congelado no está vivo, es decir, está muerto. La tiza no está viva, es decir, es inanimada. Los oyentes no están animados, y esta vez «no animado» («inanimado») se emplea en el sentido de «adormecido», de que no están vitales. Estos ejemplos deben mostrar que con el no la negación aún no se ha dicho nada. Depende de qué se está negado y de cómo lo negado está puesto en la negación. Este tipo de negación, esta no vitalidad, este no estar ya vivo, presupone la vida. Esta negación no es una mera

nada, sino una στέρησις, una privación, un arrebatamiento. Así pues, no-verdad no es sólo falta de verdad, sino que en la no-verdad precisamente está puesta la verdad. Empleamos justo aquello de lo cual nos distanciamos. Y eso reside en la esencia de todo distanciamiento, así como también en la esencia de toda enemistad. En la enemistad reside siempre una dependencia de aquello con lo que se está enemistado, para que sea posible el distanciamiento frente a ello. La no-verdad es un tipo determinado de verdad. El concepto de «tipo» no se emplea aquí en el sentido de la subordinación al género, sino en el de «modo». La no-verdad es un modo de la verdad, es decir, una ausencia, una inversión de la verdad. En esta frase hay puesta una determinada concepción de la verdad, pues de otro modo no se podría hablar de no-verdad. Entonces hemos constatado que la no-verdad no es una mera negación de la verdad, sino que es algo que interrumpe a la verdad, pero que justamente necesita de ella. Y siempre que hay puesta no-verdad, hay puesto un determinado modo de verdad. Con estas aclaraciones conceptuales se ha reducido lo chocante de la determinación de la esencia de la verdad como error.

Ahora queremos considerar la frase desde otro lado totalmente distinto. Ahora queremos *llegar a saber* qué es la verdad. Consideramos por un momento una verdad. Decimos: «Esta aula 54 está iluminada». Es verdad en la medida en que este enunciado coincide con la situación, pues verdad es coincidencia del enunciado con lo real, con lo ente. En virtud de esta coincidencia, la frase es una verdad. Nos apuntamos esta frase y volvemos a leerla por encima en otro momento, por ejemplo, por la noche: «Esta aula está iluminada». La frase no es verdadera.

Como segundo ejemplo, tomamos una noticia de un periódico americano: «Grandes éxitos de la aviación americana. 34 aviones japoneses abatidos».[40] El anuncio es recibido con desconfianza. Pero al cabo de dos días sigue la confirmación oficial de Japón. La frase obedece a los hechos, es verdad. Sólo que se silenció la pérdida de 96 aviones americanos. Pese a todo, la frase es

correcta, y es correcto comunicarla, porque una guerra no puede comenzarse con una derrota. Pero esta rectitud es el tipo de no-verdad sin la cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. Este tipo del enunciado no está condicionado por la naturaleza de la propaganda, sino que aquí se ha tomado la decisión sobre la esencia de la verdad, lo cual Nietzsche fue el primero en proclamar en 1885. En una carta escrita en Venecia en 1884 escribe: «mi obra tiene *tiempo*, y no quiero que se me confunda con lo que este presente tiene que resolver como *su* tarea *propia*. Quizá al cabo de cincuenta años a algunos se les abrirán los ojos para *lo que yo he hecho*». Estas indicaciones deben mostrar que esta frase, que en apariencia es paradójica, no es una filosofía ajena a la vida, sino que en ella se ha pronunciado algo en lo que nuestra época se está moviendo en cierta manera desde hace tres siglos y de lo cual nosotros no podemos liberarnos. Pero tenemos que reflexionar y preguntarnos qué es lo que está sucediendo aquí y qué decisión se está exigiendo de nosotros.

Con todas estas aclaraciones aún no se ha comprendido el auténtico contenido de la proposición. Para comprender el contenido metafísico de la verdad, tenemos que pensar a fondo la frase en su conjunto. Aquí se está hablando de la verdad en relación con la vida. Así pues, tenemos que tratar de captar cómo comprende y piensa Nietzsche la vida. Lo que decide es el valor para la *vida*. Verdad es el tipo de error *sin* el cual un determinado tipo de seres vivos no podría *vivir*. Tomamos la frase positivamente y decimos: la verdad, en el sentido de un determinado tipo de error, es necesaria para determinados seres, para los hombres. En Nietzsche, «ser» se refiere a todos los seres vivos. Por el momento, nos quedamos con el hombre. Una condición necesaria para la vida es la verdad, en la medida en que ella es un tipo determinado de error. ¿Qué es lo que Nietzsche entiende por vida? Buscamos el concepto inmediatamente superior. La vida es un tipo de ser. Lo que es viviente, es. En *La voluntad de poder*, n.º 582, dice Nietzsche: «El “ser”: de él no tenemos otra noción más que “vivir”. Entonces,

¿cómo puede “ser” algo muerto?». En otro pasaje llama al ser la «generalización del concepto de vida». Primeramente, eso es sólo una indicación de que Nietzsche está tomando el concepto de vida en un sentido totalmente determinado, a saber, como sinónimo de «ser». Y la pregunta por el ser es la pregunta fundamental de toda metafísica. Vida es el concepto metafísico fundamental no sólo en el pensamiento de Nietzsche, sino ya antes. Vida igual a ser. Pero ¿qué significa vida? Nietzsche explica lo que para él es la vida con una perífrasis, diciendo: «Vida» o «estar animado», «querer, obrar», «llegar a ser», «devenir». En la filosofía del idealismo, hallamos vida también como determinación de lo auténticamente real, o también referida al querer. Schelling dice: querer es el ser primordial, el auténtico ser. Pero ¿qué es querer? *Todo querer* es un *tender*, un apetecer, pero no a la inversa, no todo tender, desear, apetecer es un querer.

Ahora tratamos de comprenderlo. Quiero beber, deseo tener algo que beber. Este desear tener es un apetecer: *siento* el deseo de beber. Pero un apetecer tal no apunta a un cumplimiento incondicional. Es distinto si digo: *quiero* entender esta frase.

También aquí hay un impulso, un tender a algo, pero es un tender a algo determinado, representado. Aquí, lo querido está puesto ya conjuntamente en la voluntad como lo determinante. Aquí, se representa por anticipado eso a lo que se está aspirando. Sé de algo que quiero. Para eso se necesita el pensar, la reflexión. En el caso de la voluntad, yo estoy en ella de un modo peculiar. *Yo* quiero: este yo es fundamento conjunto de determinación del querer. El querer es un comportamiento que viene de mí mismo. Yo mismo determino a la voluntad. Y este «ser uno mismo en ello el determinante» significa ser espontáneo, espontaneidad, que, según Kant, es la determinación fundamental de la voluntad: un tipo propio de causalidad.

Así pues, del querer forma parte el sí mismo del hombre, el pensar, un tipo peculiar de causación, un impulso y una forma propia de tender. Pero todo esto no basta para comprender lo que Nietzsche entiende por querer y por voluntad, pues

Nietzsche dice: la voluntad es, según su esencia, voluntad de poder.

Sexta clase

El concepto que Nietzsche acuñó, «voluntad de poder», es un concepto metafísico. Pensarlo significa pensar metafísicamente. Por eso, se trata de manera conveniente como tema el significado de la palabra «metafísica» y su historia, en la medida en que ella forma parte de tal significado.

μετά viene a significar lo mismo que «detrás», «de uno a otro» (por ejemplo, en «metamorfosis»: «cambio de forma»), lo que transita de uno a otro que sigue detrás.

φύσις significa «naturaleza» en el sentido más amplio; φυσική es la ciencia de la naturaleza, de todo aquello que no fue creado por el hombre, lo que se hizo por sí mismo, lo opuesto a τεχνική. Entonces, la tierra y los astros son miembros de su ámbito exactamente igual que las plantas y los animales. Como puede apreciarse, esta determinación esencial es más amplia que lo que hoy entendemos por física.

Con la formación de la palabra «metafísica», sucedió lo siguiente: cuando aproximadamente en el año 100 antes de Cristo volvieron a ser descubiertos los escritos de Aristóteles (ciertamente, él mismo no los publicó), se los clasificó conforme a las disciplinas habituales de la filosofía que, desde la escuela de Platón, se practicaba a modo de escuela: en λογική, es decir, la parte que se ocupa del pensamiento y sus leyes; en φυσική y ἠθική, la doctrina de lo que determina al ser humano en relación con su actitud. Pues bien, entre sus escritos –este filósofo escribió bastante sobre todas las ciencias– se encontraban también algunos que no correspondían ni a la lógica ni a la ética y que sólo se referían a la φυσική en la medida en que no trataban de entes determinados, sino de lo ente en general. Por eso, se los encuadró μετά, detrás de sus escritos sobre la φυσική.

Esta denominación, que inicialmente era puramente técnica y

bibliográfica, llegó a ser más tarde contenido de un ámbito determinado del pensamiento, y tanto más cuanto los pensamientos de los que aquí se trata son metafísicos en el sentido de «trans physica» = «más allá de la física». La metafísica pasó a ser la doctrina de aquello que va más allá del ser visible, la doctrina de lo suprasensible o, dicho con mayor exactitud (según Aristóteles), la doctrina del ser en general. Así pues, cuando se reflexiona sobre el ser en general, sobre lo ente general, este pensar es metafísico.

Y de una pregunta por el ser en general se trata, según Nietzsche, en este problema: «voluntad de poder».

Pues, para Nietzsche, ser es igual a vida. (Aforismo n.º 582: «El "ser": de él no tenemos otra noción más que "vivir"».) así pues, la vida no es para él uno de entre los muchos tipos del ser.

Vivir, a su vez, es obrar, querer. Pero la voluntad es siempre voluntad de poder. Así pues, la voluntad de poder es el concepto metafísico fundamental del pensamiento de Nietzsche.

Ya que todo pensamiento a partir del año 300 después de Cristo es metafísico, estas palabras metafísicas pasan a ser el título de la última obra de Nietzsche, en cuyo texto aparecen asimismo una y otra vez. Ciertamente, esta obra, que estaba pensada como conclusión de su filosofía y en la que el filósofo trabajó desde 1884, quedó inacabada. El ataque de demencia que sobrevino a Nietzsche en enero de 1889 impidió su terminación. Sólo nos quedan un gran número de aforismos y algunos planes que Nietzsche tenía muy en general. Cuando ordenaron el legado de Nietzsche, Peter Gast y la señora Förster-Nietzsche recopilaron en 1906 estos esbozos según uno de los planes que se conservaban y los editaron con el título ya mencionado. Evidentemente, no podía resultar el llevar hasta su final los pensamientos del fallecido del todo conforme a la comprensión que éste tenía de ellos. ¡pero cuándo fue jamás posible esto! Por eso, no pudo evitarse que la obra no llegara a ser lo que su creador había pretendido con ella, ni pudo evitarse que a menudo diera una imagen bastante distorsionada de los razonamientos de Nietzsche, causante de muchas

malinterpretaciones y confusiones. Por ejemplo, a fragmentos que estaban muy distanciados en el tiempo se los juntó bajo el erróneo supuesto de que el pensamiento de Nietzsche no se había modificado desde la época del *Zaratustra* (1883). En 1911 salió una nueva edición ampliada, casi el doble de grande, pero que en verdad cambiaba muy poco la situación.

¿Cómo define Nietzsche la voluntad de poder en cuanto concepto metafísico fundamental?

Pensar esto a fondo significa pensar sobre el ser general, y tal pensar encierra en sí dificultades que difícilmente se lograrán jamás resolver por completo. Pues:

Este problema sólo puede abordarse induciendo desde lo particular hasta lo general, lo cual es también, por ejemplo, el método de las ciencias naturales, es decir, en la medida en que los ámbitos particulares del ser (por ejemplo, lo orgánico o la historia) se consideran primero por aislado como ente, y luego se busca establecer el ser general constatando lo que es común a todos.

Pero la dificultad se encierra ya en la consideración del ser de los ámbitos particulares –al margen de que nunca se sabe si realmente se han concebido todos los ámbitos del ser–, pues sucede que a causa de la consideración de ámbitos individuales del ser, al fin y al cabo, éstos se están asentando ya de entrada como siendo.

A causa de este método, el resultado está ya anticipado. Una declaración acerca del ser general sólo es posible mediante la consideración de los ámbitos particulares del ser, pero para poder considerarlos a éstos se los tiene que presuponer ya como siendo. De alguna manera, ya se sabe qué es el ser, pues de lo contrario no se le podría poner como base a él, al ser, una abstracción obtenida a partir de él mismo.

¿Cómo hay que entender entonces este título?

En primer lugar, podría pensarse que aquí se trata de una voluntad que todavía es impotente, que anhela poder, que sueña con un objetivo suyo todavía no alcanzado. Ciertamente, desde ahí sólo hay un paso para concebirla a ella, a la voluntad de

poder, como concepto romántico, como ensoñación. En efecto, esta opinión ha sido formulada (por Ernst Jünger), pero es errónea. Con eso, Nietzsche está pensando algo totalmente distinto.

«La voluntad de poder» es un título compuesto. Quizá se gane el acceso a él tratando de pensar el sentido de sus dos partes componentes. ¿Qué es voluntad? ¿Qué es poder?

Voluntad tiene algo que ver con apetecer, con ansiar, con desear. Sin embargo, en el caso de la voluntad el objetivo pretendido se representa, se pone de forma consciente. La voluntad está menos condicionada causalmente en el sentido de estar insertada [?][41] en el principio de causa-efecto de los fenómenos naturales. Su principio lo tiene únicamente en el yo, que quiere por sí mismo, de manera espontánea. Aquí está su conexión con la «libertad».

Pero, en último término, estas cavilaciones apenas son decisivas, y algo similar sucede con los esfuerzos por una definición de «poder». Se podría estar tentado de aducir ejemplos. Ejemplos tales son útiles al comienzo, a modo de ilustración, pero nunca pueden abarcar la determinación esencial en toda su universalidad. Por mucho que, basándonos en hechos, queramos conceder a los ejemplos la prioridad frente a las definiciones conceptuales y achacar a la abstracción de estas últimas la discrepancia entre ambos, sin embargo exactamente la misma legitimación tiene el reverso con la cita de Hegel: «¡tanto peor para los hechos!».

Pero dejemos que un ejemplo mismo nos muestre la insuficiencia de los ejemplos. Quizá el concepto de «poder» pueda ganar en claridad mediante una consideración de ejemplos históricos, por ejemplo, mediante el estudio de la bibliografía acerca de un Estado de poder. Ciertamente, en ella se encontrará escrito tremendamente mucho sobre el poder, pero este mismo aparecerá como un concepto que se presupone de una manera determinada. ¡Y justo sobre éste debía arrojar claridad la investigación!

Es muy poco ventajoso pretender aproximarnos a la

comprensión del concepto de «voluntad de poder» mediante una investigación de las partes que componen la palabra. Este concepto es demasiado central en el pensamiento de Nietzsche como para hacer eso. Mejor será iluminarlo en cuanto a esta relevancia central para su creador. De qué modo el pensar entero de Nietzsche enraíza en este concepto y toma de él su punto de partida puede demostrarse una y otra vez, justamente, en su última obra.

La voluntad de poder es para Nietzsche la esencia misma de lo real, y todos los ámbitos del ser se declaran voluntad de poder, y sólo eso.

Algunos comprobantes. De *La voluntad de poder* de 1885:

«La voluntad de poder es el último fáctum al que descendemos... Nuestros impulsos se pueden reducir a la *voluntad de poder*». Aquí, «nosotros» significa = «nosotros los hombres», si nos consideramos entes en todas nuestras formas de manifestarnos (como pensantes, sensitivos, actuantes, etcétera). Además, aquí es importante el concepto de impulso, que desempeña una función relevante en la filosofía de Nietzsche.

Pero la «voluntad de poder» es motivo fundamental de todo actuar no sólo para el hombre, sino que ya para el nivel biológico más inferior se la plantea como tal: *La voluntad de poder*, n.º 702: «El protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que le ofrezca resistencia, no por hambre, sino por voluntad de poder». No es la carencia la que lleva a actuar, sino un apremio basado más bien en la sobreabundancia. Hambre y nutrición son fenómenos derivados de esta voluntad de poder, y no algo original.

Es más, incluso para el comportamiento de la naturaleza inanimada la «voluntad de poder» es la explicación última, frente a la cual las demás explicaciones son ya derivaciones. Aforismo n.º 619: «El victorioso concepto de “ *fuerza*” con el que nuestros físicos han creado a dios y al mundo necesita aún una complementación: se le tiene que atribuir una voluntad interna, que yo designo como “*voluntad de poder*”...».

En su formulación más nítida, que ya no cabe superar en su

totalidad, la voluntad de poder como fundamento de todo lo real se encuentra en el último aforismo de la obra así titulada, n.º 1.067: *«Este mundo es voluntad de poder… y nada más»*.

Tan seguro es esto para Nietzsche que ni siquiera debe concebirse a modo de hipótesis cuando en el n.º 693 leemos: «si la esencia más íntima del mundo es voluntad de poder…». Para él es así.

Con este significado abarcante encontramos este concepto por vez primera en *Así habló Zaratustra* (1883). El capítulo «de la autosuperación» contiene las palabras: «siempre que hallé lo viviente, hallé voluntad de poder».

Este pasaje muestra como especialmente significativa la conexión de la «voluntad de poder» con lo viviente, con el poder mandar y ser amo. Pero en relación con la comprensión de la expresión que estamos debatiendo, aquí viene dada una indicación de que sólo la comprensión de este concepto central de la filosofía de Nietzsche posibilitará una interpretación de sus componentes particulares.

Desde esta posición así obtenida se desprenderán luego también las relaciones entre la verdad y la voluntad de poder.

Séptima clase

Partíamos de la definición de Nietzsche de la realidad de lo real como voluntad de poder. La voluntad de poder es un concepto compuesto. Tratábamos de alumbrarlo preguntándonos por el significado de las partes componentes particulares.

¿Qué es voluntad? Basándonos en la autoobservación, tenemos cierta noción de ella. Entonces, su investigación caería en el ámbito de la psicología, y la definición de Nietzsche de la realidad como voluntad de poder sería puramente psicológica. La psicología es una disciplina propia. Nietzsche la entendía metafísicamente como «morfología e historia del desarrollo de la voluntad de poder». Así pues, piensa la psicología desde la voluntad de poder, y no al revés.

Luego investigábamos qué es el poder. El poder no remite de manera tan inequívoca al ámbito de la psicología. Aquí podría investigarse según la experiencia. Por ejemplo, se habla de Estados de poder, pero eso no conduce muy lejos. Se podría partir de la palabra, con lo cual tal vez se aclarara su significado, pero sin captar la auténtica esencia. *Macht,* «poder», viene de *mögen,* que es polisémico: «poder ser», «gustar». Por un lado, puede tener el

Sentido de «poder» y, por otro, el de «gustar», «preferir». Pero tampoco esto conduce lejos.

Aun en las veces en que Nietzsche dice sólo voluntad o poder, siempre se está refiriendo a la voluntad de poder.

Voluntad de poder es la definición unitaria de la realidad de lo real. Este pensamiento se prepara en el *Zaratustra*. En el fragmento sobre la autosuperación, se dice ahí: «siempre que hallé lo viviente, hallé voluntad de poder». Así pues, lo viviente y la voluntad de poder se pertenecen mutuamente. Y en el mismo párrafo, Nietzsche prosigue: «Y este secreto me lo dijo la propia

vida: “mira”, dijo, “yo soy lo que siempre tiene que superarse a sí mismo”».

Pero como vida = realidad de lo real, y esto = voluntad de poder, entonces la voluntad de poder = autosuperación.

Entonces nos preguntábamos qué es la autosuperación y dónde la hay. Por ejemplo, en la ética de la ascesis o en la moral. Pero en Nietzsche, autosuperación es un concepto metafísico y, por tanto, algo totalmente distinto.

«Donde hay sacrificio y servicios y miradas amorosas, hay también la voluntad de ser amo.» así pues, la autosuperación no es simplemente la represión de un deseo, no es nada negativo, ascético, no es un mero tener reprimido, sino el «llegar arriba». Queda nombrada como la voluntad de ser amo.

Así pues, el concepto de autosuperación es equívoco. También en la voluntad de poder de Nietzsche hay una peculiar bilateralidad: el «llegar hasta arriba» y el «quedarse arriba». En Nietzsche queda en primer lugar el «llegar hasta arriba», el poder ser amo, el poder mandar.

Pero ¿qué es un mandato? Es la exigencia incondicional de la realización de una acción. Mas lo incondicional no es absolutamente incondicional: lo condicionante reside en la legislación del mandato mismo.

Empero no es necesario mandar a otros: uno también puede mandarse a sí mismo.

En Nietzsche no hay en ninguna parte una definición particular. Eso apunta siempre a que la voluntad de poder de Nietzsche era unitaria, pero no simple.

Mas como el poder existe sólo como voluntad de poder, reside en la esencia del poder sobrepasarse constantemente a sí mismo. En cuanto se queda detenido, ya se está hundiendo. Forma parte de él rebasar siempre su nivel momentáneo de poder, sobrecapacitarse sin cesar a sí mismo.

Con esto se entiende eso a lo que Nietzsche se refiere cuando habla de autosuperación y de llegar a ser amo: el «llegar más allá de sí mismo». El opuesto de la voluntad de poder no es la posesión del poder, sino la impotencia.

Pero la voluntad de poder no debe descomponerse en sus conceptos particulares, ya que el poder sólo es poder como voluntad de más poder. Eso significa un rebasamiento del nivel correspondiente de poder, aunque en ello debe conservarse el nivel de poder inferior. Así pues, Nietzsche pone como base la conservación y el incremento.

Es superflua la pregunta por el objetivo de la voluntad de poder, pues ésta sólo se quiere a sí misma. Es un actuar por mor del actuar. Todo otro objetivo es mera apariencia. No hay nada que pueda ser determinante para la voluntad de poder más que ella misma.

En el n.º 1.067 de *La voluntad de poder* dice Nietzsche: *«Este mundo es voluntad de poder… y nada más»*.

No existe, por tanto, el miedo de errar un objetivo. La única posibilidad del horror es no poder querer más. En *Sobre la genealogía de la moral* III dice Nietzsche: «antes querrá querer aun *la nada* que *no* querer». Mejor el asolamiento, pues da todavía la posibilidad de mandar, de hacer más, de rebasarse, y por eso es realidad. Qué sea lo que se quiere es algo secundario, provisional. Sólo el hecho de que se quiera: eso es lo único querido.

Entonces nos preguntábamos si la realidad es voluntad de poder. Como vimos, eso pone como base dos elementos fundamentales: incremento de poder y conservación de poder. Para tenerlos a ambos, deben existir las condiciones correspondientes.

El incremento de poder sólo es posible si todavía se puede alcanzar algo por encima del nivel correspondiente de poder. Conservación de poder sólo mediante el aseguramiento de lo conquistado.

Éstas son las condiciones y los puntos de vista de la voluntad de poder. A estas condiciones, Nietzsche las llama «los valores». Así pues, los valores son las condiciones puestas por la voluntad de poder y para ella misma. Este valorar y apreciar forma parte de la voluntad de poder.

Apreciar es: 1) preferir frente a otro. Eso es la condición del

incremento de poder; 2) es un calcular, que es un poner las condiciones para la conservación del poder.

Lo que se aprecia más es el incremento de poder. En el *Zaratustra* dice Nietzsche: «para el viviente, mucho se aprecia más que la vida misma». Así pues, lo que importa no es que la vida sea, sino que la vida sea creada.

Como la realidad de lo real es voluntad de poder, pero esta voluntad es una voluntad valorante, el pensamiento metafísico de Nietzsche es un pensar en términos de valores, y sólo el genuino pensar en términos de valores es filosofía. Pero frente a toda filosofía anterior, esto representa un cambio de valoración de todos los valores, pues estos valores no lo son por sí mismos, sino que sólo obtienen su valor desde la voluntad de poder, la cual no puede medirse ella misma ya conforme a nada.

Nietzsche designa su filosofía un platonismo invertido. Por platonismo entiende el no considerar lo sensible como lo real. Pero justamente lo sensible es para Nietzsche lo real, cuya realidad, la vida, es voluntad de poder. Con ello, lo suprasensible no resulta desactivado, pero el intelecto es sólo una condición de la voluntad de poder, y concretamente es una de las condiciones que Nietzsche designa como verdad.

Nietzsche dice: el ser de lo ente es el devenir. El devenir no es aquí nada indeterminado, sino la sobrecapacitación. El devenir es el cambio constante de las relaciones de poder. Todo lo real, en cuanto real, se encuentra continuamente en flujo.

Entonces regresamos a las palabras de Nietzsche: «*Verdad es el tipo de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. Lo que decide en último término es el valor para la *vida*».

Nietzsche pone aquí como base la definición de verdad tal como es habitual desde Aristóteles: la coincidencia del pensar o del enunciado con la situación.

Esta aula está iluminada. En este momento, este enunciado es correcto, porque coincide con el objeto. Dentro de unas horas el aula estará a oscuras, y nuestro enunciado será no-verdadero. Así pues, la realidad de lo real no es lo objetual, sino el devenir. La

coincidencia con el objeto no es, por tanto, ninguna realidad. La verdad que capta y constata los objetos, es decir, que detiene el devenir, es, por tanto, no-verdadera, es un error, mas nosotros lo necesitamos para poder vivir. Así pues, la verdad existe para la conservación. Lo ente es lo fijo, lo constante, pero justamente por ello no lo real, sino un tipo de apariencia. La verdad es el valor que asegura la conservación de lo constante.

Un tipo de apariencia es el arte. El arte no sirve para la conservación, sino para el incremento de poder. Proyecta las posibilidades para la voluntad de poder. Por «arte» Nietzsche entiende también toda organización, por ejemplo, el cuerpo prusiano de oficiales o la orden de los jesuitas: todas las posibilidades del incremento de poder.

Pero como la conservación de poder sólo es sierva de su incremento, Nietzsche llega así a la conclusión: «El arte vale más que la verdad».

Octava clase

Nuestra consideración de las dos expresiones de Heráclito y de Nietzsche, que juzgábamos bueno anteponer al «mundo de las ideas» de Lotze, en lo esencial está concluida. No nos arrogamos haber ganado una visión completa del mundo especulativo de ambos filósofos, ni en su amplitud ni en su profundidad. Pero nos hemos ejercitado en el apropiamiento gradual de los bienes especulativos respectivos.

Sin embargo, nuestra captación de ambos pensamientos sería incompleta si lo dejáramos estar en formas aisladas de consideración. Su conclusión definitiva sólo puede hallarse y ponerse en relación mutua porque su referencia recíproca no es arbitraria, sino que más bien se da una conexión entre ellas que afecta a un problema fundamental.

La sentencia de Heráclito trata de la percepción de lo ente tal como es; la sentencia de Nietzsche trata de la verdad. Dos puntos de partida dispares, pero su desarrollo lleva a cada uno hacia el otro y dentro del otro. En la percepción de lo ente tal como es está puesto el concepto de verdad, aun cuando el filósofo griego no lo pronuncie. Nietzsche parte de la verdad, se ve forzado a poner a ésta en relación con la vida, y así llega al ser, pues el ser es para él la generalización del concepto de vida.

La pregunta fundamental de la filosofía: «Qué es lo ente como ente» encierra en sí la pregunta por la esencia de la verdad, y para poder ser respondida necesita de la declaración de qué sea la verdad.

Habíamos visto que el pensar la pregunta es un pensar de un tipo propio. No es posible llegar a resultados por vías empíricas, pues uno ya está en la verdad sobre el ser, y todo pensar tiene ya como fundamento la verdad. A menudo se pasa por alto este hecho, o al menos se lo vela porque nosotros… «buscamos la

verdad», siendo así que aún no sabemos de su esencia. ¿O sí? Todas las posturas son en cierto sentido sapientes porque todas ellas se mueven en determinados cauces del pensar.

Tampoco a Nietzsche se le pasó esto por alto, también en él está ya presupuesta la decisión sobre la esencia de la verdad. La verdad es, justamente, un tipo de error, un tipo de no-verdad, una inversión de la verdad. Pero esta inversión le sucede a algo que consta como ya presupuesto, de lo cual se supone que todos saben lo que es. En sentido estricto, aquí no se ha realizado el cambio de valoración de todos los valores, aquí Nietzsche sigue sujeto a la tradición.

¿Qué es la verdad? Volvámonos a la definición que hemos mencionado ya a menudo: «Verdad es la coincidencia del enunciado con la realidad». Esta definición esencial se encuentra citada por vez primera en Tomás de Aquino y, concretamente –obviamente en latín–, en la siguiente versión: «Veritas est adaequatio rei et intellectus».[42] la frase misma procede del siglo X. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que surge del espíritu de la Escolástica. Los escolásticos –el nombre procede de «schola» = la escuela, porque esta ciencia se enseñaba en escuelas, en escuelas ordenalicias y catedralicias y, posteriormente, en las universidades–, los escolásticos veían, por tanto, su tarea en exponer y aclarar la doctrina de la iglesia. Ahí no se trataba en modo alguno de investigar la verdad, sino que también la verdad se limitaba a ser aclarada y expuesta, no habiendo ningún motivo para investigarla, pues, al fin y al cabo, la Biblia era revelación, y ésta contenía la verdad. Toda disputa sobre esto se habría considerado herejía y apostasía. Es más, incluso la interpretación estaba prescrita en su forma: era interpretación que se remontaba a la interpretación anterior, a los padres de la iglesia, que transmitían la tradición de la iglesia y, por supuesto, a las sagradas Escrituras.

Al fin y al cabo, Biblia y tradición siguen siendo hasta hoy los fundamentos de la iglesia católica. Por eso, los escritos de los escolásticos están llenos de citas de autoridades anteriores, así como su argumentación consiste principalmente en aducir

autoridades apropiadas.

La definición anterior –ahora lo vemos– no puede deber su surgimiento a tal ámbito de pensamiento. Su espíritu es espíritu de la Antigüedad, y más exactamente: espíritu aristotélico. En efecto, en este pensador se encuentra ya expresado algo similar.

Esta reflexión tiene importancia, aun cuando sea predominantemente historiográfica, pues, en efecto, esta definición esencial de la verdad se consideró en ocasiones «oscurantismo medieval» y se la valoró de modo correspondiente, es decir, se la despreció. La legitimación para ello se dedujo del criticismo, en concreto por el siguiente motivo:

Conocer la coincidencia de intellectus y res, la cosa, sólo es posible si podemos conocer realmente la cosa tal como es. Pero desde Kant esto se duda con mucha legitimación, ya que el objeto de nuestro conocimiento sólo pueden ser nuestras sensaciones de las cosas, y nunca las cosas mismas «en sí».

Pero el propio Kant se dispensó de la pregunta por una nueva definición de la verdad, que quedaba con ello nuevamente planteada. En la *Crítica de la razón pura* (primera edición, pág. 58; segunda edición, pág. 82) se encuentra la frase: «la explicación del nombre de verdad, a saber, que ella es la coincidencia del conocimiento con su objeto, aquí nos la ahorramos y la presuponemos».

Pero nuestro intento de solución no quiere basarse en absoluto en Kant: para ello se requiere de la facultad de poder transponerse al pensamiento de hace más de ciento cincuenta años, y eso no es tan fácil, pues nuestro pensar actual es distinto. Por el contrario, la eficiencia del «imperativo categórico», justamente en nuestra época, no es ninguna objeción firme. Pues aunque hoy millones «actúen de tal modo que la máxima de su voluntad pueda ser en todo momento fundamento de una legislación universal», y aunque también en el futuro millones sigan actuando conforme a esta motivación del deber más allá de la recompensa y el castigo, los razonamientos que sostienen tal actitud soldadesca se han desplazado cada vez más a un segundo plano. El pensamiento conductor de Kant sólo ha llegado

conscientemente a una eficiencia histórica en el oficial prusiano y en las guerras de liberación.[43]

Queremos facilitarnos la tarea planteada partiendo de un ejemplo:

En el lenguaje conversacional de nuestros días, encontramos que se emplea terriblemente mucho la palabra «fijo». Para toda respuesta que enfatice una situación se escoge esta palabra de moda. Pero si consideramos que «fijo» significa «es verdad», entonces advertimos aquí, en el lenguaje, que la verdad está fijada de una determinada manera. Lo verdadero es tal como es. Mas en esta circunstancia aparentemente tan clara vuelven a encerrarse dificultades.

De nuevo un ejemplo: esta moneda de dos marcos imperiales es redonda. El enunciado coincide con la situación, hay adaequatio rei et intellectus. ¿Significa eso igualdad entre objeto y enunciado? ¡no! la moneda de dos marcos imperiales es redonda; el enunciado, evidentemente, no. Enseguida se nos hace claro que nuestra investigación requiere de la reflexión sobre el significado de la igualdad, y que sólo entonces puede indicarse la relación entre enunciado y cosa.

En la vida diaria se confunde a menudo «igual» con «el mismo, la misma, lo mismo», y al revés sucede también con la misma frecuencia. «¡El que viene en dirección contraria es el mismo coche (que el nuestro)!» «¿Quiere comprar el mismo coche que el que usted conducía hasta ahora?» Evidentemente, aquí no se tiene que decir «el mismo», sino «uno igual». Pero ¿cuál es la diferencia entre ambas relaciones? Lo mismo es siempre uno, para la igualdad se necesitan al menos dos cosas que entre sí sean iguales. ¿Por qué entonces esta confusión permanente de ambas expresiones? se debe a esto: no nos referimos a la propia misma cosa, sino al mismo tipo, es decir, en nuestro ejemplo no al mismo coche, sino al mismo tipo de coche. τύπος, de donde se ha derivado este préstamo lingüístico, significa el modelo, el acuñamiento, y viene a ser, por tanto, lo mismo que εἶδος. Así pues, la igualdad entre diversas cosas se da cuando ellas poseen la misma acuñación, cuando son miembros

del mismo tipo.

Si ahora aplicamos el conocimiento así adquirido a la definición esencial de la verdad, entonces su resultado es éste: hay verdad cuando objeto y enunciado coinciden en uno y lo mismo.

Novena clase

La definición de verdad que hemos aducido hasta ahora, a saber, que es coincidencia de objeto y enunciado, aunque a nosotros, hombres de hoy, nos resulte la más corriente, no es, sin embargo, la única; es más, ni siquiera es la original, aunque, como hemos visto, se remonta hasta Aristóteles. Esta forma de consideración le resultaba ajena al pensar griego antes de Aristóteles y Platón. Su palabra para la verdad es ἀλήθεια, y significa «no-ocultamiento».

Aclarémonos la diferencia entre ambos puntos de vista.

El ajuste del enunciado a la situación exige de lo enunciado que se rija según la situación, que gane el estar dirigido a la situación. Este regirse y estar dirigido del enunciado es su rectitud, tomada en sentido totalmente literal. En efecto, para la relación que se da entre enunciado y situación no sólo se encuentra empleada la palabra adaequatio, sino en ocasiones también rectitudo. Pero siendo la verdad dependiente del enunciado y estando referida a las propiedades del enunciado, su lugar esencial es el lugar esencial del enunciado: el conocimiento.

Esto no sucedía así en los griegos antes de Platón y de Aristóteles. Aunque ellos también ponían en conexión la verdad y el conocimiento, sin embargo, no lo hacían del modo que acabamos de mostrar. Para ellos, verdad es ἀλήθεια = no-ocultamiento. «No-» es una negación, e incluso una negatio privationis, una negación de privación, pero en este caso eso es una gran preferencia. En cuanto que lo oculto ya no queda oculto, sino que es descubierto y se hace manifiesto, la verdad muestra el carácter de la revelación. Pero la revelación no es un fruto del conocimiento y, por tanto, no tiene el mismo origen esencial que éste. Lo oculto, igual que lo no oculto, lo revelado,

tienen su hogar en el ser.

¿Nos resulta corriente también a nosotros este concepto de verdad? ¿Por ejemplo, cuando hablamos de oro falso? Se podría suponer a primera vista que sí, pero no es así.

Oro falso es oro inauténtico. Pero es inauténtico porque no hace justicia a la esencia que reivindica tener, a saber, ser oro, mientras que lo auténtico representa lo que hace justicia a la esencia, lo que se rige según la esencia. Así pues, en último término, el oro falso es falso porque el enunciado de que es oro no demuestra ninguna rectitud. Aunque aquí, evidentemente, no hemos pensado en el sentido temprano griego que expusimos antes, sin embargo, sería precipitado declarar válido para nuestro pensar sólo el concepto de verdad que se funda en el conocimiento. Quizá pese a todo, en último término, de alguna manera también éste tenga su hogar en el ser.

Pero los conceptos de igualdad y de mismidad, que nosotros experimentamos como tan relevantes para nuestra concepción actual de la verdad, exigen un tratamiento aún más fundamental.

«La igualdad se da entre varias cosas diversas cuando coinciden en algo mismo.» Esta definición de la igualdad queremos investigarla ahora en cuanto a algunas consecuencias.

Primera tesis: nunca existen dos cosas absolutamente iguales. Demostración: si dos cosas fueran completamente iguales, entonces tendrían sólo las mismas propiedades (y, por tanto, también el mismo lugar en el espacio y en el tiempo). Pero entonces no habría ninguna posibilidad de diferenciarlas, serían idénticas. Leibniz expresó este pensamiento como principio de identidad de aquello que ya no puede diferenciarse.

Segunda tesis: la inversión de esta deducción es de igual modo válida. Nunca existen dos cosas absolutamente distintas. Demostración: si ellas, las cosas, fueran completamente distintas, entonces no podrían tener ninguna propiedad que fuera la misma. Mas esto es imposible, pues también lo más dispar coincide en que es algo.

Estas dos tesis muestran de manera especialmente clara lo que ya se ha expuesto a menudo: que la igualdad no es nada original,

sino que está derivada de la mismidad.

Lo que acabamos de pensar tiene una gran relevancia en su aplicación a lo que se da en llamar juicio primordial, que, por lo general, se expresa así: A igual a A. Como fórmula de la ley de identidad, este enunciado es sin duda falso. La igualdad se da sólo entre al menos dos cosas entre las cuales todavía sigue reinando siempre cierta diversidad. Ninguna de estas dos condiciones se da en el juicio primordial. Tiene que rezar: A es A. A primera vista es un enunciado vacío, pero sólo lo parece, pues en la medida en que nos aclaramos qué significa «A es A», damos con un problema importante. «A es A» viene a significar: «A es lo que es», «A es lo que es su esencia». Y entonces nos hallamos de pronto ante la pregunta por la esencia de las cosas, por aquello con base en lo cual toda cosa es ella misma, lo que constituye lo esencial de ella en oposición a lo inesencial. El primero que halló aquí la solución que influyó en todo nuestro pensar moderno, es más, que incluso lo fundó, fue René Descartes. Los razonamientos respectivos los hallamos en su obra titulada *Meditationes de prima philosophia*, 1641, en la segunda meditación. («Prima philosophia» = filosofía primera, esta designación se encuentra ya en la Antigüedad. Con ello no se quiere señalar una fijación temporal, ni una seriación en el estudio de esta ciencia, sino que «prima philosophia» significa más bien «la filosofía en primer lugar», filosofía sobre el ser como ente (ens qua ens); incluso se podría decir: «filosofía auténtica», si se traduce σόφος como «tener gusto por lo esencial», estableciendo así la filosofía como predilección por lo esencial. Frente a ello, el objeto de la «filosofía segunda» –que también la hay– es la consideración de los ámbitos particulares del ser.)

Descartes parte de las cosas que, según la opinión habitual, de entre todas pueden percibirse del modo más claro, en especial, los cuerpos. Escoge como ejemplo un pedazo de cera fresca.

Éste posee un determinado sabor, olor, una forma y una dureza determinadas, y un volumen que puede indicarse con exactitud. En él hay cuanto parece exigirse para que un cuerpo cualquiera pueda advertirse y reconocerse de la forma más clara

posible. Pero todas estas propiedades sufren las transformaciones más profundas cuando la cera se lleva al fuego. El sabor, el olor y la dureza desaparecen. La forma y la extensión se alteran. Y, pese a todo, sigue quedando la misma cera. Así pues, de la esencia de la cera no forma parte nada de esto que se halla en la consideración de los sentidos. Todo lo sensiblemente perceptible es sólo el modo, siempre capaz de alteración, bajo el cual se presenta el portador de la esencia. ¿Qué es entonces lo que queda? Algo extenso, voluble, modificable. «Si esto ya no puede concebirse con los sentidos, ¿podrá concebirse al menos con la imaginación?», se pregunta Descartes, y también aquí tiene que responder con un «no», pues la imaginación sólo puede representarse un número finito de alteraciones de esto extenso, voluble y modificable, mientras que son posibles infinitamente muchas. «Así pues», ésta es la conclusión de Descartes, «sólo me queda confesar que eso que la cera es como ente mismo yo no lo establezco a la manera de la imaginación, sino que lo capto únicamente con la mente.» Este percibir como una intelección del pensar no es ni percepción sensible ni imaginación. Así es siempre, y la diferencia del conocimiento reside únicamente en si está confundido, es decir, si se tiene a sí mismo por el ver, el gustar, el sentir, o si sabe conscientemente del modo de su intelección.

Pero esta forma de conocimiento, inaccesible a la sensación condicionada por los sentidos, que va más allá incluso de la más amplia imaginación y que sólo es concebida por el entendimiento: esto es la matemática. Sólo en la matemática se capta en una ley la multiplicidad inabarcable, poniendo así en claro lo esencial. Sólo en ella sale a la luz el fundamento de los fenómenos que se encuentran en un cambio constante, a saber: la ley de este fluir. Sólo ella permite extraer lo esencial del curso del tiempo, por medio de un cálculo anticipatorio, como lo permanente. Es más, lo permanente obtenido así mediante un cálculo anticipatorio es lo único permanente y, por tanto, lo esencial de las cosas y la auténtica realidad. Ésta es la dirección de nuestro nuevo pensar desde Descartes, y siempre se le abren

nuevos ámbitos de validez. En la física, lo real es únicamente lo calculable, y donde el método matemático falta, está condenada a estancarse. La ciencia sólo está terminada en la medida en que las observaciones pueden calcularse con toda exactitud en las cosas, mientras que donde sólo se ve, sólo se oye, sólo se siente –como en la biología–, ahí hay aún inacabamiento. Pues la esencia de todas las cosas reside en su versión matemática, es su matemática, y nada más; incluso cuando hubiera de desaparecer todo lo que hasta ahora llamábamos mundo.

Décima clase

El pensar anterior siempre se ha movido dentro de un determinado concepto de verdad. Esta tesis sobre la esencia de la verdad reza: «Verdad es el ajuste del enunciado a la cosa». Por un momento, quisimos no presuponer el concepto esencial de verdad, sino reflexionar sobre él. Entonces hallamos que la verdad, en su versión como ajuste de algo a algo, conduce a la pregunta: ¿qué es igualdad? La igualdad consiste en la coincidencia de lo diverso en algo mismo. Así pues, la esencia de la igualdad reside en la mismidad.

Para la mismidad, la identidad, existe la fórmula: a es a; es decir, a es lo que es; es «lo mismo», «ello mismo» y, concretamente, con base en su esencia. Así llegábamos a la pregunta: *¿en qué consiste la esencia de un ente?*

Para llegar a saber más sobre lo esencial de la esencia, leímos un tratado de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, y aquí hallamos expresados los siguientes pensamientos sobre la esencia de lo ente a propósito del ejemplo de la cera:

La esencia de lo ente es lo permanente, pero esto permanente consta de algo extenso y alterable. Lo esencial no es ni su forma ni su tamaño, sino sólo la legalidad de las posibles alteraciones dentro de este ámbito de lo extenso. Y esta esencia no la captamos con los sentidos, ni con la imaginación, sino sólo con el pensar matemático-físico, con el entendimiento.

Según Descartes, lo verdadero es un objeto correcto, pero queda la pregunta de si la esencia de esta cosa llamada cera reside realmente en esta objetualidad obtenida de forma físico-matemática.

En el ejemplo de la tiza, resultó que, como es evidente, podemos concebir la cosa bajo diversos aspectos, y en ello quedó sin resolver qué sucede con estos aspectos. ¿Se debe a nosotros o

a la cosa misma el que estos aspectos sean diversos?

Tomemos otro ejemplo: *el Sol*. ¿Qué es esencial en él? ¿La esfera solar? Sale por el este, se pone por el oeste. Los astrónomos nos dirán que, al fin y al cabo, esta esfera ni sale ni se pone. No es en modo alguno lo esencial del sol. ¿Son sus rayos los que constituyen su esencia? Vemos que también aquí hay muchos aspectos en la concepción de eso que llamamos «el sol».

Así pues, no debemos juzgar precipitadamente cómo se pueden referir unos a otros todos estos aspectos. Tampoco debemos *juzgar con demasiada rapidez qué es propiamente en su esencia la verdad como rectitud* o la verdad como ajuste del enunciado a la cosa.

Así que volvamos a la tesis: «Verdad es ajuste del enunciado a la cosa».

Sea el símbolo del enunciado el triángulo: Δ

Sea el símbolo de la cosa el cuadrado: □

A su vez, diga el enunciado: «la moneda es redonda». Sea la cosa: «la moneda redonda». ¿Cuál es aquí el ajuste del enunciado con la cosa? *¿En qué coinciden el enunciado* («la moneda es redonda») *y la cosa* (la moneda redonda), *para que sea posible un ajuste* y, por tanto, una rectitud *para el enunciado*?

¿Cómo procedemos aquí mejor para esclarecer esto? Si queremos poner enunciado y cosa en una coincidencia mutua, entonces es natural investigar en primer lugar:

1. ¿Qué es el enunciado?
2. ¿Qué es la cosa?
3. Y sólo entonces preguntar: ¿cómo coinciden ambos?

Δ ? □

¿Qué es entonces el enunciado? Constatamos: el enunciado forma parte del decir; el decir forma parte del lenguaje.

El enunciado como frase es una construcción lingüística: «… La moneda es redonda…».

Una construcción lingüística tal consta de palabras sueltas, y las palabras mismas, de letras. La gramática se ocupa de la estructura de una construcción lingüística tal. *Gramática* = doctrina del lenguaje.

Γράμμα viene del griego: gramma = letra. Así pues, tiene el nombre de los signos de la escritura y el lenguaje. Por consiguiente, la gramática como doctrina de la estructura del lenguaje comienza con las letras, que se dan en llamar los elementos del lenguaje (cfr. la química). Si ahora pretendemos tratar de comprender a un poeta con ayuda de esta gramática, ¿qué sucede entonces con la doctrina de la estructura del lenguaje? Fracasa, pues parte de puntos de vista totalmente distintos a los que en realidad exige la investigación de la esencia del lenguaje, el lenguaje mismo.

Pese a todo, desde la época de los griegos esta doctrina del lenguaje se ha puesto como base de nuestro lenguaje, y con esto guarda relación el hecho de que sepamos tan poco sobre la esencia del lenguaje, pues de entrada no preguntamos por ella.

Así pues, es seguro que el enunciado: «la moneda es redonda...» es una frase y, por tanto, una construcción lingüística. Pero queremos prescindir de la gramática en la medida en que sea posible.

Aclarémonos con más precisión el enunciado. Podemos pronunciarlo, ponerlo por escrito, decirlo en voz alta: siempre es el enunciado. ¿Qué podemos decir de este enunciado? Expresa una determinada noción de la moneda, declara algo sobre ella, muestra aquello sobre lo que declara, hace que se manifieste.

1. Así pues, *enunciar como «enunciado sobre algo»* es una *mostración*. En este caso, el enunciado muestra lo que la cosa = moneda es, a saber, «redonda». ¿Cómo lo consigue el enunciado? El enunciado sobre la cosa redonda como moneda tiene en sí un sujeto y un predicado; en calidad de tal «enunciado sobre» es al mismo tiempo declaración del predicado de un sujeto.

enunciado sobre

S P

2. A este segundo carácter del enunciado lo llamamos *predicación*. El enunciado es «enunciado sobre el objeto», pero de

tal modo que este «enunciado sobre» está en sí mismo articulado en esta relación sujeto-objeto. En la medida en que de un sujeto se declara un predicado, se está «declarando», se está «mostrando» algo sobre el objeto. Así pues, tenemos una *doble determinación* del enunciado: el enunciado sobre el ser como «mostración», como «enunciado sobre», es al mismo tiempo enunciado «de», predicación, es decir, declaración del predicado de un sujeto. Pues bien, este enunciado como «enunciado sobre el objeto» en forma de declaración del predicado de un sujeto es enunciado en un tercer sentido:

3. El enunciado de aquel «que dice», es decir, enunciado en el sentido de la notificación, del *comunicado*. ¿Qué significa comunicado? Uno «comunica», hace que los demás participen de lo mismo. Comunicar = compartir mutuamente algo, mientras que eso algo queda no distribuido, sigue siendo lo mismo. Supongamos ahora que alguien hace un enunciado para sí mismo, que uno «se dice» algo. ¿Eso ya no es un comunicado? Por ejemplo, en un laboratorio constato durante un experimento: «En este lugar se aprecia esta coloración…». Podría imaginarme que mi yo estuviera dividido y que yo le hablara a este yo: he hallado esto y esto. Así pues, en cierta manera me estaría comunicando algo a mí mismo. ¿Es esto cierto? Constato: «En este lugar se aprecia esta coloración». ¿Tengo que comunicarme aún este hallazgo? ¿No reside ya el comunicado en la mostración que llevo a cabo yo mismo? ¿En esta mostración no me es asignado ya lo mostrado?

Con esto, no de todo enunciado como mostración formaría parte entonces un «comunicado», a saber: no si esta declaración la hago para mí mismo. Pero ¿la observación no incluye ya el momento del comunicado, al margen de si de hecho realizo este comunicado o no?

Por consiguiente, al margen de si el enunciado como mostración, en el sentido de una predicación, se realiza de hecho en cada caso como comunicado o no, eso no impide que el comunicado forme parte de la esencia del enunciado.

Pero volvamos a pensarlo: un hombre constata algo y se lo

guarda para sí. Este guardarse para sí, este silenciar la declaración, vendrá a ser, pese a todo, la consecuencia de una situación fingida o forzada. Pero si la declaración pudiera hacerse y el hombre «se niega» a hacerla –como, por ejemplo, sucede a menudo ante los tribunales–, entonces este negarse a hacer el comunicado sólo puede producirse si de la esencia del enunciado forma parte el comunicado.

Así pues, distinguimos tres momentos esenciales del enunciado:

1. el enunciado «sobre» un objeto como *mostración*;
2. el enunciado de un sujeto como *predicación*;
3. el enunciado en el sentido del *comunicado*, de la notificación.

De estas reflexiones resulta que eso que llamamos «el enunciado» está construido de una forma muy peculiar. Todos estos tres caracteres son unidades de una esencia, momentos esenciales del enunciado. *El enunciado siempre es todo esto junto: mostración, predicación, comunicado*.

Ahora volvemos a la pregunta: *¿de qué modo coincide el enunciado con la cosa?* Con ello caemos ahora en un apuro. ¿En qué sentido se debe tomar el enunciado?

Hemos puesto de relieve los tres caracteres del enunciado, pero no sabemos cómo se ordenan estas piezas en la esencia unitaria del enunciado. «La moneda es redonda...», Este enunciado es, por tanto, mostración, predicación, comunicado.

Surge ahora la pregunta: este enunciado que hemos constatado en cuanto a sus tres caracteres, ¿cómo puede coincidir con la cosa? ¿En qué consiste la referencia del enunciado a la cosa?

La relación entre enunciado y cosa está ya presente en la esencia del enunciado.

Concretamente, esta referencia no hay que pensarla en el sentido de que primero haya un enunciado y sólo luego venga la referencia, sino que el enunciado *tiene* ya la referencia. ¿Cómo reside en el enunciado esta referencia con el objeto? Evidentemente, esta referencia concierne al enunciado como «enunciado sobre la cosa», está incluida en el enunciado como

mostración. Éste declara «sobre la cosa», es decir, va más allá de sí mismo. Pero, por otra parte, la cosa misma es abierta por el enunciado en aquello que ella es. De modo que se plantea la pregunta de si esta referencia del enunciado a la cosa está enmarcada en el enunciado, o si es, a la inversa, la referencia la que porta el enunciado.

Que el enunciado como mostración de la cosa sólo sea posible según esta referencia del enunciado a la cosa muestra que la referencia del enunciado a la cosa es más original que la mostración. Es decir, el enunciado como «enunciado sobre algo» sólo puede realizarse si ya está vibrando en esta referencia a la cosa.

Vemos así que el conjunto del enunciado se basa en una relación que es aún más original que esta referencia del enunciado como mostración a la cosa (... Pues, al fin y al cabo, en realidad no necesitamos hacer ningún enunciado sobre la moneda...). De ahí resulta que quizá hemos procedido equivocadamente de entrada cuando primero investigamos el enunciado en su esencia y sólo después planteamos la pregunta de cómo coinciden enunciado y cosa. Pues el enunciado mismo remite más allá de sí, y esto sólo puede hacerlo en la medida en que se basa en una referencia original, en una relación que nosotros ya tenemos con las cosas. (... Quizá de esta relación forme parte necesariamente el lenguaje, el enunciar...)

Esta relación original con las cosas no surge primero gracias al enunciado, sino que sólo según esta relación puede ser el enunciado esto triple: mostración, predicación, comunicado.

Así pues, hemos ganado dos cosas esenciales:

1. tenemos una visión de la estructura esencial del enunciado mismo;
2. hemos visto que con la pregunta por la coincidencia de enunciado y cosa hemos procedido equivocadamente: no debemos preguntar primero qué es el enunciado, qué es la cosa y, por último, en qué consiste su relación mutua; *sino que, evidentemente, es importante la relación entre enunciado y cosa*. Por eso, la primera pregunta tiene que ser: ¿en qué consiste la

relación de enunciado y cosa, cómo coinciden ambos?

Sobre esta observación podría decirse lo siguiente: es cierta si se da un enunciado tan sencillo como «Esta moneda es redonda». Pero hay aún otras formas y oraciones del enunciar, por ejemplo, frases sin sujeto, oraciones impersonales: nieva, llueve. Aquí surgen ya dificultades. O, por ejemplo, el comienzo de un poema de C. F. Meyer:

Se eleva el chorro, vertiéndose al caer
por toda la redondez de la bandeja marmórea...
(«La fuente romana»)[44]

También aquí tenemos un enunciado sobre una cosa, a saber, la fuente romana. Pero aquí no avanzamos ni con esta constatación de que nos hallamos ante un enunciado como enunciado sobre algo, es decir, como mostración, ni con un análisis lingüístico en el sentido de la gramática. ¿Qué se ha dicho aquí?

El poeta enuncia sobre la esencia de la fuente. Eso de lo que habla no es ninguna fuente determinada. Tampoco es «la» fuente. Es, justamente, «la fuente romana». *La esencia* de la fuente romana se desvela. Y con ello hemos llegado de nuevo a la *pregunta por la esencia*. ¿Cómo la resuelve el poeta?

Volvamos a hacernos presente cómo percibe Descartes la esencia de lo ente (a saber, con el pensamiento físico-matemático), y veamos cómo avanza el poeta hasta la esencia de lo ente.

Undécima clase

Lo que viene ahora es un intento de pensar los pensamientos de la clase. Este intento es sólo un comienzo: ejercitación en el pensamiento filosófico.

Hemos oído que la filosofía colma de asistencia la palabra, que es una preocupación por el uso del lenguaje. El lenguaje es propio de los hombres porque la razón está en ellos como la estructura de los pensamientos: así enseñaba la sentencia de Heráclito.

Lenguaje y pensamiento.

Hay un pensar en signos e imágenes, en danza y sonido, y a toda transmisión le antecede el pensar. Pero todo pensar es ya lenguaje y quiere salir a la palabra. Las palabras no son nunca sin signo ni imagen, no son nunca sin ritmo ni sonido. Para exponerse, el pensamiento filosófico llega al lenguaje de las palabras. El pensar quiere ir a la palabra, pues la palabra guarda el pensamiento.

Ejercitarse en el pensamiento filosófico es colmar de asistencia la palabra, es trazar el alzado del lenguaje, es instruir en el hablar. Esto no se hace en el sentido de la gramática. Pero quizá reconduzca a la retórica.

Gramática es separar y enlazar, es descomponer y recopilar. Γράμμα es griego, y nombra el elemento de las palabras en oración y de las palabras sueltas. Γράμμα significa «letra». La gramática descompone las palabras sueltas en sus letras y vuelve a armarlas desde ellas. Descompone y junta en sílabas; συλλαμβάνειν significa «concentrar», «tomar en conjunto». Estas sílabas las dispone juntándolas en palabras sueltas: λέξις significa «leer» la palabra, en el sentido de λέγειν, de «reunir». El separar y reunir les pregunta a las palabras sueltas por su rectitud.

Y, sin embargo, las palabras sólo son palabras sueltas porque son palabras en oración. Si la gramática considera las palabras sueltas, la retórica enseña conocimientos sobre las palabras en oración, instruye en el arte del discurso. El auténtico discurso está en lo abierto. Se le llama público –abierto– en el sentido de comunicado. A los oyentes que están abiertos a él les hace abierto aquello sobre lo cual declara; el discurso ya está previamente abierto a eso sobre lo que declara, igual que a él le está abierto lo dicho. Lo abierto es ἀλήθεια, verdad en el sentido de no-ocultamiento.

Igual que desde Platón y Aristóteles la verdad decayó en rectitud, así se perdió en la gramática ese saber sobre la retórica que antiguamente tuvieron los griegos.

El discurso es enunciado sobre..., referido a aquello sobre lo cual declara. Esta referencia está ahora en cuestión.

El enunciado se dirige a la cosa sobre la cual declara, coincide con ella en algo. Coincidencia significa: cosas diversas son iguales en algo mismo que está en ellas, y por lo demás son distintas. Lo diverso se junta en lo mismo que en cada caso está en lo diverso. Piénsese en el sonido armónico de las notas que un golpe de arco saca de cuerdas distintas.

La pregunta por la referencia dice ahora: ¿qué es lo mismo en lo diverso? ¿Qué es eso mismo en lo que el enunciado coincide con aquello sobre lo cual declara?

Esto no puede averiguarse mediante una descomposición del enunciado o de la cosa sobre la cual aquél declara, pero quizá sí mirando en qué se basa el enunciado. El enunciado se basa en el representar: éste le antecede en cada caso. En el representar, las cosas están referidas a nosotros y nosotros a las cosas. Nuestra referencia a la cosa es siempre, además, la referencia de la cosa a nosotros.

La cosa en relación con nosotros la tenemos presente, está ante nosotros: en griego se dice ὑποκείμενον, que en latín se dice «subjectum», y en alemán, *das, was vorliegt,* «lo que se da», «lo que hay dado», «lo que hay presente». Nosotros, en relación con la cosa, tenemos delante lo que se halla ante nosotros.

Representárnoslo significa: detenerlo para que esté quieto, hacerlo objeto, en latín: «objectum».

Representar significa «re-praesentatio», «referir a nosotros algo presente», en griego εἶδος, ἰδέα. Con eso se corresponde en alemán *Vorstellen*, «representar como un percibir».

Pero representar puede ser aún otras cosas, por ejemplo, un mero hacer presente, recordar, imaginar.

El percibir está referido a una cosa que es real, que está ahí, que comparece, por ejemplo, la tiza. A algo así que es real también se refiere el mero hacer presente: en este caso, lo representado también es real, pero no comparece, por ejemplo, el monasterio. Hacer presente algo real que una vez estuvo referido a mí y que ya no está ahí, que ya no está «de hecho»: eso es recordar.

El percibir, el mero hacer presente y el recordar están referidos a lo real. Percibiéndolo, lo real está en el mismo tiempo y en el mismo lugar que aquel que lo representa; haciéndolo presente, sólo está con él en el mismo tiempo. Recordándolo, lo real se representa como no coincidiendo en el espacio ni en el tiempo con aquel que lo representa.

Las tres formas de representación mencionadas guardan referencia con lo real. El imaginarse algo vibra en la referencia con algo posible que todavía no es. Esto es lo que no es real, por ejemplo: las montañas de oro. Puedo representármelas como algo real, puedo imaginarme que existen, pero son meramente pensadas, no son reales, pues no existen montañas de oro, si es que la imaginación no es más real que lo real.

La imaginación puede estar desatada, y entonces es absurda. La imaginación es posible como sujeta, por ejemplo, como plan:

Como el plan de construir un templo. Esta imaginación se puede realizar, pero una imaginación realizada ya no es más imaginación. La imaginación absurda no se hace real porque pretende lo imposible, por ejemplo: una imaginación que destruye la identidad de aquello a lo que se dirige.

La imaginación sólo se hace posible gracias a la percepción, así como también el recuerdo se basa en la percepción. El

recuerdo se representa lo real percibido como el «ya no». Gracias a la percepción, la imaginación se representa lo posible como ahora, como «ya no» y como «aún no».

El representar vibra en la referencia recíproca de hombre y cosa y de la cosa al hombre en un mundo. Lo que el representar pone ante sí no está arrancado y arrojado a la nada. La cosa se representa en cada caso en relación con un mundo que primero la envía al representar y que posibilita su aparecer. Aunque el mundo no aparece también en el campo de visión de aquel que se está representando algo, sin embargo, este mundo siempre está conjuntamente y al mismo tiempo en la referencia gracias a la cual una cosa es representada y gracias a la cual se presenta a sí misma. Este mundo templa del todo las cosas como la esencia de ellas. No tiene nada que ver con la adición. No se lo expresa en palabras como un saber. Y, sin embargo, la descripción genuina permite adivinarlo.

La referencia recíproca entre hombre, cosa y mundo acontece como el abrirse. Que todo representar, sea del tipo que sea, está dentro de lo abierto significa que él le está abierto a la cosa, que, a su vez, se le muestra como abierta, y que, por tanto, al mismo tiempo, él le está abierto al mundo, que en cada caso envía la cosa a aquello que se abre. En la cosa, que de este modo ha llegado a estar abierta, el mundo está abierto al representarse. Sólo viniendo a lo abierto existe un venir que llega a hacerse coincidir; sólo orientándose a lo abierto existe un «orientarse a». En lo abierto se funda la palabra. La palabra es diferencia de ser,

Y enuncia y declara. Las palabras en oración permiten adivinar el mundo en aquello de lo cual ellas dicen. Las palabras en oración son raras, lo que es común a todos son las palabras sueltas. Quizá el poeta adivine la palabra y nos permita adivinar las palabras en oración:

Se eleva el chorro, vertiéndose al caer
por toda la redondez de la bandeja marmórea,
la cual, velándose, se derrama
en la cuenca de una segunda bandeja;
enriqueciéndose demasiado, da la segunda

a borbotones su raudal a la tercera,
y cada una toma y da a la vez,
y mana y reposa.[45]

La fuente romana es aquí el mundo que todo lo templa y determina, que envía a todo lo nombrado a su visibilidad, que nos lo hace abierto cuando nosotros le estamos abiertos, estando él mismo conjuntamente abierto en todo lo nombrado. Cada palabra nombra una parte de esta fuente, y en cada una de estas partes nombra ya de consuno esta fuente. Y todavía hay algo más que aquí resuena, que todo lo templa y determina, que queda en cada caso dicho de consuno y que remite más allá de este mundo. Esto otro no viene al saber: viene sólo como presagio a la palabra.

Sólo rara vez es capaz un poeta de la palabra presagiante, y sólo él es capaz de ella porque el poetizar es un condensar. El poetizar junta y arma lo mucho del mundo de tal modo que todo el conjunto restalla en lo individual y, sin embargo, suena de consuno algo más.

El restallido del mundo acontece como el abrirse. En lo abierto, el mundo está referido a nosotros, y nosotros estamos referidos al mundo. En esta referencia vibra conjuntamente todo lo que está puesto en el mundo. En lo abierto vibra la referencia. Lo abierto es ἀλήθεια, es no-ocultamiento, verdad.

La verdad siempre es correcta, igual que las palabras en oración siempre son palabras sueltas. La rectitud es a menudo falaz, error, aunque se base en lo verdadero, igual que las palabras sueltas rara vez son palabras en oración, a pesar de que sólo sean gracias a estas últimas. La verdad como rectitud pasa a ser novedad cuando en lo nombrado el enunciado no dice de consuno el mundo, cuando en el enunciado se queda en lo oculto la referencia al mundo de aquello sobre lo cual tal enunciado declara. A esta verdad Nietzsche la llamó «*el tipo de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir».

La palabra poética siempre dice de consuno el mundo. Permite presagiar lo más oculto. Su origen es el estar abierto. La palabra poetizante es verdadera. Ni quiere ni puede más que ser

verdadera. Pero la vida necesita de la mentira. La palabra poetizante es más valiosa que la vida.

El arte, siendo lo verdadero, es lo más poderoso que conduce al hombre allende de su ser hombre; y, sin embargo, quedando sujeto a la vida, sólo permite presagiar lo supremo. Siendo pensamiento, cantando eso supremo lo vela en la palabra.

Pensar y poetizar. Una vez, al morir, un griego echó mano al velo. Otro dijo: el alma debe cantar. La canción está en la luz.

Se aprecia que la verdad en el sentido de rectitud sólo es posible si se basa en el estar abierto de lo ente para el hombre y del hombre para lo ente. La verdad como rectitud presupone la verdad como no-ocultamiento. El lugar de esta verdad original no es el enunciado, sino que sucede justamente al revés. El lugar del enunciado es la ἀλήθεια, la verdad. Sólo así se puede entender por qué el enunciado acerca de un objeto puede corresponderse con éste o no, a saber, porque de este modo están dadas ambas posibilidades del encuentro de hombre y ente.

Preguntamos ahora cómo fue posible que este concepto original de verdad pudiera olvidarse y ser reemplazado por uno derivado. Para responder a esta pregunta tenemos que remontarnos hasta las raíces históricas de eso que llamamos «representación». Porque la palabra «idea», que en la filosofía moderna se emplea también en lugar de «representación», remite a Platón; cabe suponer que en este pensamiento residía encerrada la posibilidad de una modificación del concepto de verdad.

Platón concibe el «tener ante sí» las cosas como ἰδεῖν, «ver». Con la determinación de lo ente como lo avistado, se privilegia una referencia aislada del hombre a lo ente. Aquí se toma una decisión que llegó a ser significativa para toda la historia occidental, y bajo la cual todavía estamos ahora.

Por ejemplo, designamos nuestra relación con el mundo como visión del mundo, refiriéndola, por tanto, al ver. Pero también una palabra como «teórico», con la que, al fin y al cabo, se está expresando el estar vuelto a las cosas, remite a una prioridad especial del ver, pues las dos raíces de las que se compone el término «teórico» significan «ver» o «intuir». Para Aristóteles, βίος θεωρητικός es la forma suprema del ser humano porque en

este comportamiento el hombre ha dirigido la mirada a lo esencial.

También el término «contemplativo» remite a la misma prioridad del ver en la designación de la relación fundamental del hombre con lo ente.

¿Cómo es posible esta prioridad? Se ha dicho que los griegos fueron hombres oculares. Esto se basa en la opinión de que el hombre ve porque tiene ojos. Pero ¿qué sucede entonces con el tacto, que en un sentido más lato también puede designarse como ver? Aunque, después de todo, en cuanto a su color las cosas se manifiestan únicamente al ojo, sin embargo, en cuanto a su figura se manifiestan tanto al ojo como al tacto. Por eso, ¿no puede decirse más bien lo inverso, que el hombre tiene ojos porque ve, y que los ojos son siempre un instrumento para ver?

Que Platón entendiera por ver no sólo el ver puramente sensorial se aprecia claramente si nos ponemos en claro qué es para él la ἰδέα. Si, por ejemplo, percibimos una encina, su idea no coincide con esta cosa individual percibida. Más bien sucede que la idea nosotros no la captamos en absoluto con los sentidos, sino que lo sensiblemente percibido se nos muestra sólo porque previamente hemos contemplado la idea, lo arbóreo, eso que hace que la encina sea encina. Pero ¿qué es esto? Nada sino el peculiar acuñamiento que se muestra al ver y la constante comparecencia de lo ente.

Porque los griegos experimentaron primero el ser así, el ver obtuvo para su pensar una prioridad privilegiada. Que esto es así se desprende de que, en lugar de ἰδέα, Platón pone a menudo οὐσία, que significa tanto «ser» como «estar compareciendo».

Aunque, en cierta manera, la ἰδέα se contempla inmediatamente, sin embargo, no es una representación en el sentido de una mera representación, sino aquello adonde se sale lo individual en el ver: el ofrecer un aspecto. Para eludir una interpretación errónea de Platón es importante considerar ambos lados de la idea, y tener presente a ésta tanto en atención a las cosas, en el sentido de οὐσία, como también en atención al hombre, en el sentido de su estar incluido en lo manifestable,

desde lo cual aquél percibe las cosas. Si parto de las cosas, la idea es, en cuanto al ser, antes que lo individual. Por eso dice Aristóteles: ἰδέα πρότερον τῇ φὐσει, la idea es anterior en la comparecencia. Por el contrario, si parto del hombre, entonces las cosas individuales están ahí primero. Pero si subordino lo individual bajo un concepto, entonces me estoy remontando siempre ya a algo mismo, a algo que ya tenía previamente a la vista. Por eso el diálogo de Platón *Parménides* trata del «ἕν», de lo uno, porque la idea es lo uno y mismo en lo que se reúne la esencia de todo lo individual.

Una prioridad especial gana la idea en la τέχνη, «la planificación». Se anticipa a toda producción, pues producir algo sólo es posible si eso que hay que producir fue vislumbrado previamente en su aspecto.

Se sugiere el pensamiento de considerar el universo de lo ente como la realización de un plan según el cual un creador del mundo creó las cosas. Este paso se dio cuando, en la época del helenismo el filósofo de la religión judío Filo, y en la época del primer cristianismo Agustín, determinaron la relación de dios con el mundo. Se sugería servirse para ello de la filosofía Platónica que había a disposición y cuya conceptualidad podía transferirse con facilidad a esta relación. Con ello, las ideas, que originalmente designaban la esencia de lo ente, se desplazaron al espíritu divino, y pasaron a ser los pensamientos según los cuales dios configura lo ente.

Pero con ello cayó también en olvido el sentido original de ἰδέα. Por eso, en el momento decisivo del viraje del pensamiento medieval al pensamiento moderno, la idea queda como lo representado en primer término, con la diferencia de que toda la relación se transfiere al espíritu del hombre. Para Descartes sólo existe la certeza única del «cogito», donde se le abre inmediatamente el ser del yo. Al comienzo de la segunda meditación puede leerse: «Que la mente humana es más conocida que el cuerpo.» Con ello, el hombre ha quedado amputado del encuentro inmediato con las cosas. Su relación con lo ente se ve ahora como si en frente de un mundo interior espiritual hubiera

un mundo exterior de las cosas. Para el hombre moderno, al yosujeto del interior le corresponde un objeto externo.

A la determinación del ser de este ente le antecede necesariamente el pensar: es un pensamiento a priori. Sólo se admite como siendo o como real aquello que el yo intelige de inmediato de las cosas tras haber retirado toda percepción porque para este pensar lo más cierto es el yo. Por el contrario, lo que los sentidos representan acaso no sea más que una idea (representación de este yo).

Por consiguiente, en las cosas sólo es aquello que puede constatarse como extenso en sus diversas variaciones. Eso es aquello de lo cual puede apropiarse la matemática. Pero eso es el concepto de ser de la ciencia natural moderna. Ha surgido de la inseguridad acerca de la verdad de todo ente extrahumano, una inseguridad surgida a causa del desplazamiento de las ideas desde el espíritu divino hasta el espíritu humano.

Lo que la matemática averigua es abarcable y dominable, y en cierta manera asegura al hombre frente a la posibilidad de verse engañado. Sin embargo, en último término esta seguridad es también sólo aparente. Ciertamente, Descartes puede proclamar que aunque un espíritu falaz, que posiblemente sea el autor del mundo, pueda tratar de engañarle tanto como quiera, no obstante, nunca será capaz de arrebatarle la certeza de la intelección de que dos y tres = cinco.

Sin embargo, en último término Descartes se ve forzado a admitir un dios creador que garantice la verdad del conocimiento. La idea de un dios así, dice, es una «idea innata». Que no es una mera representación con la que no se corresponde nada real Descartes lo demuestra a partir de la finitud e imperfección experimentadas en el pensamiento de sí mismo. Éstas remiten a un ser infinito y perfecto.

Con ello, Descartes había dado aparentemente un nuevo fundamento al concepto tradicional de verdad. Pero en último término había desprendido al yo de dios, por medio del cual, en la Edad Media, aquel yo todavía estaba vinculado con el universo de las cosas creadas. El pensamiento de los tres últimos siglos

recorre hasta el final el camino en que Descartes había puesto sus pies. La idea pasa a ser perceptio, y entonces es, exclusivamente, representación del yo. Así tiene que surgir la pregunta de cómo es posible en general un conocimiento del mundo externo. Kant lleva a cabo la fundamentación de lo a priori en todo conocimiento de objetos, culminando así la fundamentación de la ciencia natural matemática que había comenzado Descartes. Además de esto, señala el camino hacia otras posibilidades, que el idealismo alemán abordará y pensará del todo.

Por último, la subjetivización de la idea alcanza su cumbre en Nietzsche. Con el ser accesible en el conocimiento objetivo no se corresponde nada en la realidad, cuyo carácter fundamental es el devenir, la voluntad. Por consiguiente, el auténtico ser no es lo permanente, sino el cambio perpetuo. En el conocimiento objetual, las sensaciones que en la realidad siempre son cambiantes se detienen y se ordenan. Con ello surge la ilusión de un ente permanente e inmodificable. La vida necesita de esta ilusión. Por eso se dice: «*Verdad es el tipo de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir». Aquí se está tomando en serio lo que en el pensamiento de Descartes todavía tiene el aspecto de un ensayo. La verdad como rectitud ya carece de todo sentido.

Se aprecia que hay que volver a plantear la pregunta por la esencia de la verdad. Acaso lo objetivo sea lo falaz por antonomasia. Si la verdad como rectitud ha de volver a obtener un sentido, entonces hay que reconducirla a la verdad aún más original de la ἀλήθεια, que se basa en el estar abierto uno a otro del hombre y de lo ente. Parece fácil volver a vivificar esta referencia con lo ente porque tal referencia es lo más sencillo. Pero nuestro pensar está completamente determinado por la conceptualidad de la relación sujeto-objeto. Sólo cuando nos hayamos desprendido de ésta será posible volver a ver el mundo.

EPÍLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

En este volumen se publican por vez primera los apuntes y esbozos de dos ejercicios. Los primeros ejercicios los dictó Heidegger, en dos horas semanales, durante el semestre de invierno de 1937-1938. Se trata de *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*.[46] Los segundos ejercicios, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, se dictaron, en una hora a la semana, durante el semestre de invierno de 1941-1942.

Para redactar el texto tal como había de ser editado dispuse de la copia de ambos manuscritos. Para los ejercicios sobre *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* tenía, además, los protocolos de Walter Bröcker, disponibles en un texto a máquina. Para los ejercicios de *Ejercitación en el pensamiento filosófico* había un extenso protocolo redactado a máquina, que reflejaba el desarrollo real de los ejercicios. Ambos protocolos están recogidos en el «apéndice». Para el trabajo de edición he empleado también los originales en el archivo alemán de literatura, de Marbach.

El manuscrito de *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* consta de diez legajos con un total de 294 hojas manuscritas. El manuscrito de *Ejercitación en el pensamiento filosófico* comprende siete legajos con un total de 180 hojas manuscritas. Las hojas tienen en su mayoría un tamaño de DIN A5 o menor. Heidegger recopiló cuidadosamente estas hojas y las reunió en legajos, a los que dio títulos propios. Las hojas manuscritas y las papeletas que no podían clasificarse con toda claridad dentro del texto, quedan recogidas en el «apéndice» como «notas complementarias» al texto principal.

Para elaborar la composición del texto de la edición tomamos como criterio el primer volumen aparecido en el marco de la *Gesamtausgabe* [obras completas] dentro del apartado IV: *Vom Wesen der Sprache*.[47] El orden y la articulación generales del texto siguen en la medida de lo posible el orden que estableció el propio Heidegger de los legajos y las hojas manuscritas. Los títulos numerados sucesivamente con números romanos corresponden en su mayoría a los títulos que Heidegger anotó en las cubiertas de los legajos. Sólo en unos pocos sobres faltan estos títulos.

Los títulos numerados sucesivamente con cifras arábigas corresponden a los títulos de hojas manuscritas que van sueltas o que forman varias de ellas una unidad y que, en parte, fueron numeradas por el propio Heidegger en la línea superior o en las cubiertas. En unos pocos casos he completado los títulos guiándome por el texto que les sigue. Los títulos y las anotaciones a pie de página que aparecen entre corchetes son míos. Las otras notas a pie de página o bien son anotaciones de Heidegger, o bien completan sus indicaciones bibliográficas.[48] Los pocos corchetes que hay marcan mis conjeturas. Los paréntesis en el texto son de Heidegger. [?] Después de una palabra significa que la lectura no es segura, y [...]* indica una palabra ilegible o indescifrable.

El texto contiene las indicaciones bibliográficas que hizo el propio Heidegger, pero las he completado o complementado en las notas a pie de página. El orden detallado del texto se ha conservado en la medida de lo posible. Sobre todo he tratado de reproducir completa y fielmente los esquemas conceptuales y los signos indicadores. Las cursivas en el texto impreso reproducen los subrayados y enmarcados de Heidegger en el manuscrito.[49]

La puntuación se ha completado discretamente. No se ha tomado en consideración la nueva normativa ortográfica. He desarrollado las abreviaturas inequívocas; algunos errores inequívocos de Heidegger se han corregido de manera tácita. En los dos textos de Walter Bröcker que estaban disponibles en transcripción a máquina y que aquí se editan en el «apéndice» (ii.

Protocolos de seminario) hemos respetado la forma de escribir «plato»,[50] que es la que en ellos aparece constantemente.

* * *

Los primeros ejercicios recogidos en este volumen, *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, del semestre de invierno de 1937-1938, guardan una estrecha relación temática con las lecciones simultáneas sobre las *Cuestiones fundamentales de filosofía*[51] y con el seminario sobre *La posición metafísica fundamental de Nietzsche*.[52] También en las *Contribuciones a la filosofía*, en su tercera parte, «la cesión»,[53] Heidegger menciona estos ejercicios. En una larga introducción, el filósofo explica el entramado de la pregunta conductora de la metafísica: ¿qué es lo ente?; trata de hacer evidente la necesidad de un regreso a la pregunta fundamental de la metafísica: ¿qué es el ser?; Y desarrolla la pregunta preliminar: ¿qué es la verdad?. En los ejercicios, Heidegger trata la posición metafísica fundamental de Platón, el tránsito de la metafísica griega a la metafísica moderna y cristiana, las posiciones metafísicas fundamentales de Descartes, Leibniz, Kant y del idealismo alemán. Las interpretaciones de Descartes y de Leibniz constituyen el núcleo de los ejercicios. Es significativa la interpretación que hace Heidegger de la filosofía positiva y negativa de Schelling, que aquí se hace accesible por vez primera a la investigación.

Los segundos ejercicios, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, del semestre de invierno de 1941-1942, son unos

ejercicios para principiantes. La ejercitación en el pensamiento filosófico es «el esfuerzo incesante por poder realizar “libremente” este modo de pensar». Heidegger enseña a sus alumnos el pensar filosófico al hilo de sentencias de Heráclito y Nietzsche. Al disponer no sólo de la elaboración manuscrita que hizo Heidegger de estos ejercicios, sino también de un protocolo fiable de su desarrollo, podemos llegar a ver con claridad la pedagogía de Heidegger.

A través de la reflexión crítica sobre las posiciones metafísicas fundamentales esenciales del pensamiento occidental, Heidegger va guiando cuidadosamente a lo largo de ambos ejercicios hacia su posterior pensamiento de la diferencia del ser y del acontecimiento que hace apropiado.

Quiero agradecer cordialmente al doctor Hermann Heidegger su confianza y la siempre hermosa colaboración. Al profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann le agradezco su gran ayuda en la maquetación del texto. Gran agradecimiento debo al doctor Hartmut Tietjen por el costoso y esforzado examen de las diversas versiones de esta edición, por su ayuda para completar las indicaciones de las fuentes y por sus minuciosa lectura de las galeradas. Por la minuciosa lectura de las galeradas le doy las gracias igualmente a la señora Jutta Heidegger. Por último, también quiero agradecer cordialmente al doctor Holger Zaborowski su amistosa ayuda.

Zandvoort, julio de 2007

Alfred Denker

Notas «Ejercitación en el pensamiento filosófico»

Notas I. Ejercitación en el pensamiento filosófico

[1] Friedrich Nietzsche, Werke (edición en octavas grandes), vol. XV-XVI: Der Wille zur Macht, Leipzig, Kröner, 1911.

[2] Rudolf Hermann Lotze, System der Philosophie, vol. I: Drei Bücher der Logik, Leipzig, Weidmann, 1874.

[3] Ídem, Logik, Leipzig, Weidmann, 1843.

NOTAS II. HERÁCLITO, FRAGMENTO 7. NIETZSCHE, *LA VOLUNTAD DE PODER,* N° 493

[4] Martin Heidegger, Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. GA 54, editado por Manfred S. Frings, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, $_{2}$1982, 1992.

[5] Heráclito, fragmento 7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγονεῖν. «Si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices las que lo diferenciaran: lo ente en cuanto ente.»

[6] En el original: «Der Spruch Nietzsches», «la sentencia de Nietzsche». ¿Un error de transcripción? [N. del T.]

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg, August Oßwald, $_{2}$1827.

[8] El verbo mögen tiene los dos significados de «gustar» y de «poder ser» en el sentido de «ser posible»: ich mag diese Speise, «me gusta esta comida»; (es) magsein, «puede ser»; möglich, «posible». En su acepción de «gustar», supone un preferir y, por tanto, un apreciar y un «valorar». En su acepción de «poder ser», supone una capacidad y, por consiguiente, una potencia y una fuerza o unos poderes, Mächte. [N. del T.]

[9] «De la naturaleza del espíritu humano. Por qué éste es más cognoscible que el cuerpo.» De los pasajes en latín que aparecen en el texto, cuando no vengan traducidos inmediatamente en el propio texto o cuando no se entiendan del todo por sí mismos en virtud de su similitud con el castellano, daremos la traducción, sin comentarios adicionales, en una nota a pie de página. [N. del T.]

[10] *Vor*-weisung. Aunque *vorweisen* significa «mostrar», «ofrecer», con la separación del prefijo, escrito además en cursiva, se pone en paralelo *Vor-weisung* con *pre-dicación*, en el sentido de que predicar es mostrar ante. [N. del T.]

[11] *«Gegenstand – Aussage.»* Aunque traduciríamos *Gegenstand* como «objeto» y *Aussage* como «declaración» o «enunciado», en alemán el sujeto proposicional y el predicado proposicional se llaman respectivamente *Satzgegenstand* y *Satzaussage*. Por eso puede decir Heidegger que el enunciado es una predicación. [N. del T.]

[12] «Durch die mitteilung, *teilen* wir *mit einander* das selbe.» *Mitteilung*, «comunicado», significaría «hacer participar de», «compartir con alguien»: *teilen mit.* [N. del T.]

[13] «Ser contemplado, visión, intuición.» [N. del T.]

[14] «Dios, ente supremo, ente de entes, lo verdadero, la verdad (sujeto), acto puro. Frente a ello: certeza, ascenso.» [N. del T.]

[15] «Idea, percepción, lo percibido de la mente; idea innata en la mente, instrospección.» [N. del T.]

[16] [Cfr. Descartes, r.:] *Meditaciones sobre la filosofía primera. Meditación II: De la naturaleza del espíritu humano: por qué éste es más cognoscible que el cuerpo*. [N. del T.]

[17] «Pensamientos, sensaciones. Pienso = pienso que pienso (me pienso pensando), sentir, querer, costumbre.» [N. del T.]

[18] «Lo extenso pensado con certeza.» [N. del T.]

[19] «Algo extenso.» [N. del T.]

[20] «*Der Gegen – stand.*» *Gegenstand*, literalmente «lo puesto enfrente», «lo contrapuesto», tiene una etimología paralela a «objeto»: *ob-jectum* = lo lanzado contra nosotros. [N. del T.]

[21] «Percepción como introspección de la mente.» [N. del T.]

Notas III. Rectitud – certeza

[22] Previsto para su publicación en *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wis senschaft – Technik*, Ga 76.

NOTAS IV. LA MISMIDAD (IDENTIDAD) (LO UNO) – ἕν

[23] Previsto para su publicación en *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wis senschaft – Technik*, Ga 76.

[24] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a 182 ss.; B 224 ss.

[25] Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, editadas por Michael Knaupp, vol. II. Múnich, Carl Hanser, 1992, pág. 969.

[26] Parménides, fragmento B 3.

NOTAS V. EL «EJEMPLO DE LA CERA» DE LAS *MEDITACIONES* CARTESIANAS

[27] *Œuvres de Descartes*, vol. VII: *Meditationes de prima philosophia*, págs. 30 ss.

[28] «La cera es algo capaz de innumerables modificaciones.» [N. del T.]

[29] «Algo extenso mutable.» [N. del T.]

[30] «Extensión (fuerza).» [N. del T.]

[31] *[Hueco en el manuscrito.]

NOTAS COMPLEMENTARIAS SOBRE I «EJERCITACIÓN EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO»

[32] Rudolf Hermann Lotze, *Die Ideenwelt – Apriorismus und Empirismus*, edición especial de los capítulos 2 y 3 del *System der Philosophie*, vol. I: *Drei Bücher der Logik, Philosophische Bibliothek*, cuaderno 65/66, Leipzig, Felix Meiner, sin año [en torno a 1920].

[33] *Art* significa «modo», «manera», y también «especie», «tipo». Heidegger parece relacionar *Art* con *ars*, que en latín significa «habilidad», «capacidad», formando luego la palabra «arte»; a su vez relaciona *ars* como «capacidad» con técnica. Aunque, en efecto, arte y técnica en su origen no se disociaban, no cabe registrar un parentesco entre el alemán *Art* y el latín *ars*. Las formas más primitivas de *Art* vienen a significar «modo correcto», «modo sencillo» y, en general. «modo». Cfr. Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlín/nueva York, Walter de Gruyter, 1999, pág. 54. [N. del T.]

[34] «Ser contemplado – aparición.» [N. del T.]

[35] [*Nota del editor alemán:* Heidegger se está refiriendo aquí a una famosa anécdota. Hegel se habilitó en Jena en 1801 con su escrito de habilitación *De orbis planetarum*, en el que rechazaba la seriación de Titius por no considerarla científica, poniendo en su lugar otra seriación donde no había ningún hueco entre Marte y Júpiter. Creía que con ello había demostrado a priori que no podía haber más que siete planetas. Es una ironía del destino que Hegel defendiera su tesis el 27 de agosto de 1801, siendo así que el 1 de enero de 1801, es decir, justamente a comienzos del nuevo siglo, se había descubierto el octavo planeta, el asteroide Ceres. Cuando hicieron ver a Hegel que su tesis entraba en contradicción con los hechos, parece ser que respondió: «tanto peor para los hechos».]

[36] Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, editadas por Norbert von Hellingrath, continuadas por Friedrich Seebass y Ludwig von Pinegot, vols. I-VI. Berlín, Propyläen, $_2$1923.

[37] Heidegger se refiere a las etimologías no comunes, pero sí paralelas de *Vorwurf*, *Objekt (Gegenstand)* y *Problem*. *Vorwurf*, que significa «reproche», en atención a su raíz *Wurf* y a su prefijo *Vor*significa «lo arrojado delante» (reprochar es «echar en cara»). Pero «lo arrojado delante» es el significado etimológico de *ob-iectum*. *Obiectum* es el participio perfecto del latín *obicere*, que significa tanto «ofrecer», es decir, «poner delante», como «reprochar». En griego, «yo arrojo adelante» se dice *proballo*, de donde viene «problema»: lo que se nos plantea, lo que tenemos plantado delante. Lo puesto frente a nosotros: *Gegen-stand*. [N. del T.]

[38] Conrad Ferdinand Meyer, «Der römische Brunnen» [«La fuente romana»], en *Werke in zwei Bänden*, vol. I: *Gedichte und Novellen* i, editado por Hermann Engelhard, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, pág. 88.

NOTAS APÉNDICE: PROTOCOLOS DEL SEMINARIO

[39] [Anotación a mano de Heidegger en el margen:] la «peligrosidad» del pensamiento sobre el pensamiento se ve en que aquí, en cuanto al objeto de este pensar, es decir, en cuanto al pensar, se dan ya de entrada una inseguridad y una falta de claridad grandes.

[40] En el pasaje correspondiente del capítulo 7 la noticia se refería a 38 aviones abatidos. [N. del T.]

[41] *Eingefügtseins*. [En la transcripción del protocolo pone: *Angefertigtseins*, «estar confeccionada, terminada»; supuestamente un error de lectura o escritura.]

[42] «La verdad es adecuación de la cosa y el intelecto.» [N. del T.]

[43] *Freiheitskriege*, literalmente «guerras de libertad»: así se llaman las guerras emprendidas en toda Europa de 1812 a 1815 contra la invasión y el dominio napoleónico, entre ellas también nuestra guerra de la independencia. [N. del T.]

[44] Conrad Ferdinand Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*, editadas por Max Rychnar, vol. I: *Gedichte*, Leipzig, Reclam, sin año, pág. 127.

[45] Conrad Ferdinand Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*, editadas por Max Rychnar, vol. I: *Gedichte*, Leipzig, Reclam, sin año, pág. 127.

NOTAS EPÍLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

[46] En la presente edición sólo se ha reproducido la segunda parte de los ejercicios recopilados en el tomo 88 de la *Gesamtausgabe*. La primera parte, intitulada *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, se publica en un volumen aparte en esta misma editorial. Sin embargo, aquí se incluye íntegramente el epílogo del editor alemán, que hace referencia a ambas partes. *[N. del E.]*

[47] Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache». Freiburger Seminar Sommersemester 1939,* Ga 85, editado por Ingrid Schüßler, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1999.

[48] Las notas del traductor y las nuestras se hallan marcadas en cada caso mediante [N. del T.] y [N. del E.], respectivamente. [Nota del editor español]

[49] En la presente edición se ha respetado ese mismo criterio del uso de las cursivas, lo que ha supuesto escribir en redonda los préstamos lingüísticos no destacados especialmente por Heidegger.

[50] En alemán, «Platón» puede escribirse «Plato» o «Platon». [N. del T.]

[51] Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»,* Ga 45.

[52] Ídem, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein).* Ga 87.

[53] Ídem, «*Das Zuspiel*», *Beiträge zur Philosophie*. Ga 65, pág. 167.

INFORMACIÓN ADICIONAL



MARTIN HEIDEGGER, (Messkirch, 1889 - Friburgo de Brisgovia, 1976) es una de las figuras clave de la filosofía contemporánea. Estudió con Husserl y fue profesor de filosofía en las universidades de Marburgo y Friburgo. En esta última ejerció como rector entre 1933 y 1934. Su obra filosófica gira en torno al concepto del Ser, empezando por una hermenéutica de la existencia y pasando por la dilucidación de la noción griega de la verdad.

SÍNTESIS > >

La filosofía no se hace ni se aprende estudiando, sino pensando. Para ello Heidegger propone dos frases de Heráclito y de Nietzsche, y enseñando a pensar sobre ellas, hace ver hasta qué punto el pensamiento de estos filósofos está emparentado con la mecánica cuántica: “Todos los pensadores piensan lo mismo”, afirmará.

En este volumen se presentan por vez primera en castellano las

lecciones que Heidegger dio a sus alumnos que comenzaban los estudios de filosofía en el invierno de 1941/1942.

Ejercitación en el pensamiento filosófico enseña cómo pensar filosóficamente por uno mismo.

Desde aquí puedes acceder a la ficha del libro y a la ficha del autor.

Más libros del autor en papel:

Camino de campo

Correspondencia 1925-1975

Correspondencia 1925-1975 Bultmann / Heidegger

De la esencia de la verdad

El concepto de tiempo

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Pensamientos poéticos

Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental

¿Qué es la filosofía?

En digital (EPUB):

Camino de campo

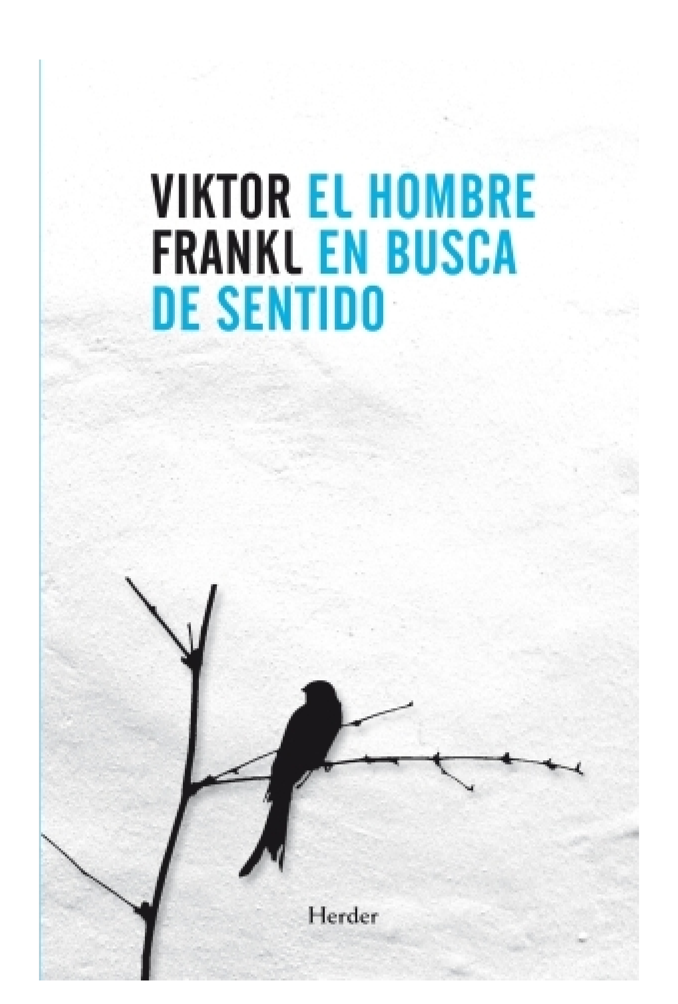
De la esencia de la verdad

El concepto de tiempo

El arte y el espacio

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Pensamientos poéticos


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

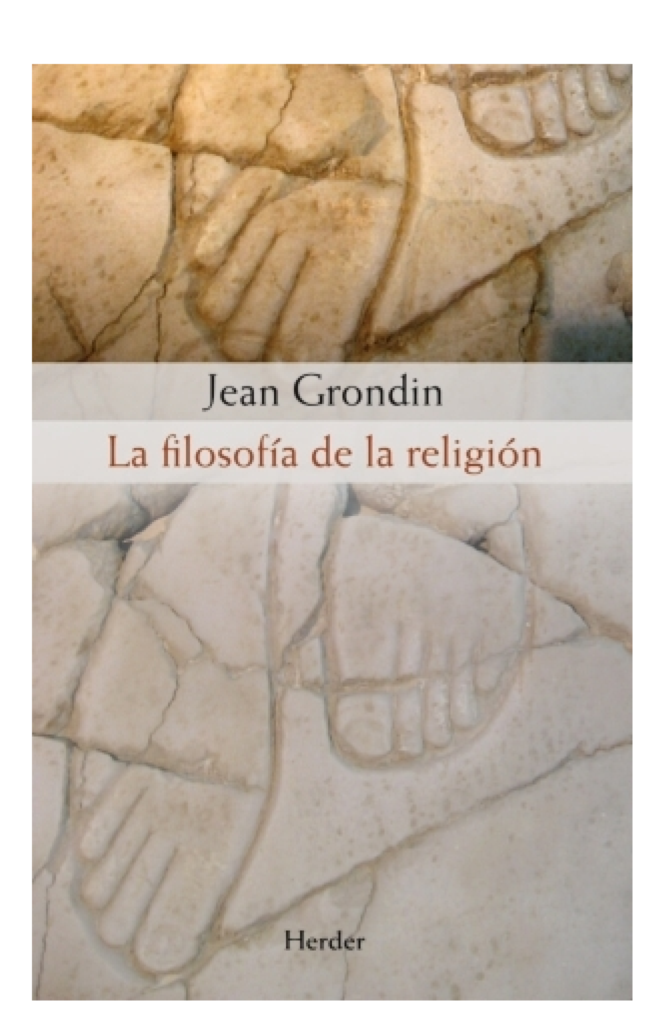
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

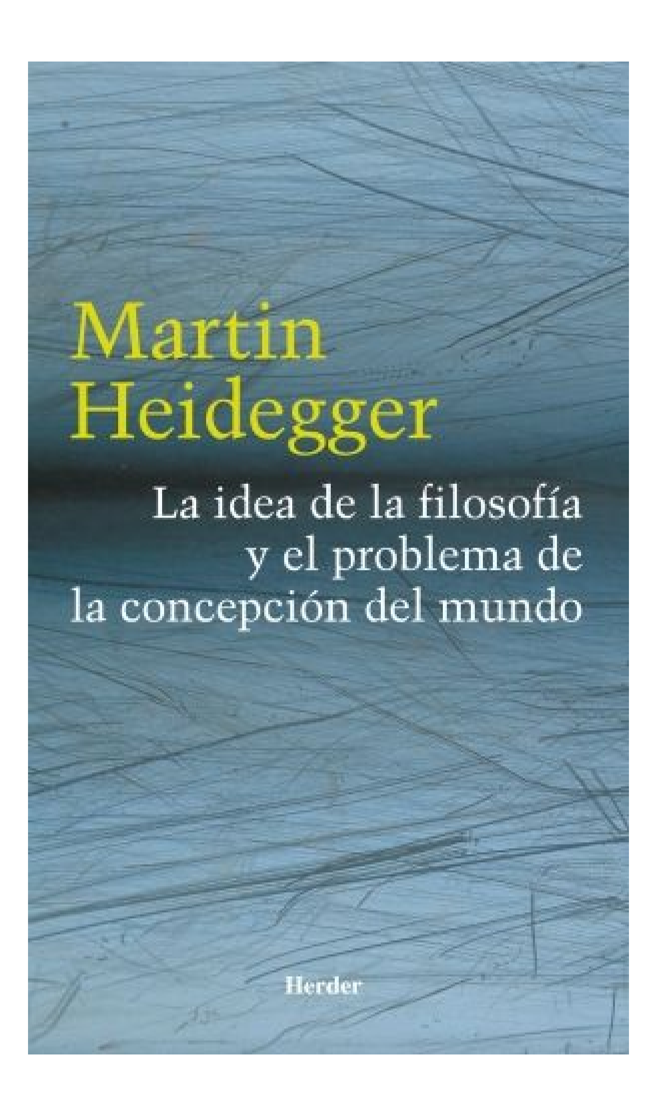
Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro: niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer